

Kirche und Kultur im Mittelalter

Von
Gustav Schnürer
Zweiter Band

FS

The Catholic
Theological Union
LIBRARY
Chicago, Ill.

Kirche und Kultur im Mittelalter

Von

Gustav Schnürer

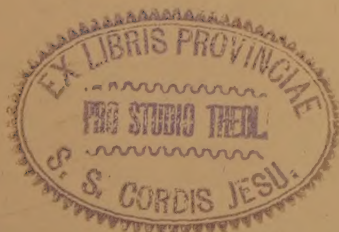
WITHDRAWN

Zweiter Band

*Opfergabe von
Jesuo. Johann Appenauer A. Honer
in Grünmettsketten, Württbg.
an*

P. Conradin, O. F. M.

2. Febr. 1927.



*Die Katholische
Theologien Union
LIBRARY
Göttingen, 1911.*

*274.17
223
S362h
v.2*

1 9 2 6

Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh
Paderborn

WITBORN

Vorwort.

Der erste Band hatte die Grundpfeiler und die erste Bildung der abendländischen Kulturgemeinschaft gekennzeichnet. In dem Zeitraum, dem der zweite Band gewidmet ist, tritt die Eigenart dieser Kulturgemeinschaft und ihr Beruf als Führerin einer neuen Weltkultur deutlicher hervor. Die Tätigkeit der Kirche ist damit auf das engste verbunden. Wie nie vorher und nachher glänzte sie in dieser Zeit als Leiterin der abendländischen Völkerfamilie, deren Schicksale sie teilte und für deren Zusammenhalten sie unausgesetzt tätig war. Die Klöster hegten trotz aller Ungunst der Zeiten die geistigen Keime, als die gebildeten Laienstände noch nicht wieder entwickelt waren, und brachten den im neunten Jahrhundert vielfach ermatteten religiösen Geist zu neuem frischen Leben. Die Bischöfe boten die sichersten Stützen für staatliche Ordnung und wirtschaftlichen Fortschritt. Die Ausbreitung des Christentums bei den nordischen Völkern, den Westslawen und Ungarn bedeutete auch die Ausdehnung der abendländischen Kultur. Die Herrschaft auf der Pyrenäenhalbinsel, in Süditalien und auf dem Mittelländischen Meere wurde dem Islam entrissen in den von den Päpsten angeregten Kreuzzügen, die das Ideal des christlichen Rittersmannes aufleuchten ließen. Mit der militärischen Inferiorität glich das Abendland gegenüber dem Islam auch seine geistige Inferiorität aus. Es erhielt Anregungen, die soziale Neuschöpfungen mannigfacher Art in dem städtischen Leben hervorriefen und eine wissenschaftliche und literarische Hochblüte erzeugten, die ihren prächtigen Ausdruck in dem gotischen Kunststil fand. Damit vertiefte sich geistig die Kreuzzugsbewegung. Sie geht in das Streben über, die Schätze allen fremden Wissens in die große christliche Welt- und Lebensanschauung einzuordnen, jenes Glück innerer überlegener Harmonie zu erreichen, dem man zu keiner Zeit so nahe war als damals und das man hinaustragen wollte in die weite Welt. Christliche Missionare aus den neuen Orden der Franziskaner und Dominikaner wagen sich zuerst wieder in die anderen Erdteile.

Leider gelang es damals nicht, die an Stelle des karolingischen Einheitsreiches erstehenden jungen abendländischen Nationen außer durch das kirchliche Band auch weltlich zusammenzufassen, so nahe man auch wiederholt dem Ziele war. So mußte auf dieses Zeitalter wieder eine Periode des Stillstandes und des Zerfleischens folgen, bis die Nationen der Pyrenäenhalbinsel an die Eroberung der Weltmeere schreiten und damit neuen Kräften Gelegenheit geben, sich zu entfalten.

Meine Aufgabe erblickte ich vor allem darin, das Wachsen der abendländischen Kultur in den einzelnen Zeitabschnitten zu kennzeichnen und festzustellen, was in dem Wechsel der Zeiten die Aufgabe der Kirche war und wie weit sie diese erfüllte. Dabei war besonders die großartige Tätigkeit der Konzilien zu berücksichtigen, auf denen das religiöse und sittliche Leben fortwährend Richtung und Regelung empfing. Bei der scharfen Kennzeichnung der Hauptlinien mußte das einzelne straff zusammengefaßt werden, das in einer Überfülle von Monographien in den letzten achtzig Jahren eingehende Behandlung erfuhr. Der Fachmann wird die Zusammenfassung von dem, was er noch reichlich erweitern und vielleicht auch berichtigen könnte, wohl oft zu summarisch finden. Dem Nichtfachmann dürfte bisweilen zu viel an Einzelheiten zugemutet werden. Hoffentlich werden diese Mängel durch das aufgewogen, was eine Synthese mit einer Übersicht bieten kann, die doch schließlich auch einem berechtigten Bedürfnis entgegenkommt und für weite Fernblicke die Augen schärft.

In den Belegen war ich, dem Gesamtplane entsprechend, gezwungen, mich möglichst zu beschränken. In der Regel begnügte ich mich damit, bei wörtlichen Zitaten die Quellenstellen anzugeben. Für das übrige verweise ich wieder auf die angehängte Zusammenstellung von Quellen und Literatur.

Hier möchte ich noch eine Dankespflicht erfüllen, mit der ich im Rückstande bin. Mein hochgeschätzter Kollege und lieber Freund, Herr Professor Oehl, hatte die Güte, wie bei dem ersten auch bei diesem Bande die Korrekturen mitzulesen. Wer so freundlichen Beistand schon erfahren hat, weiß, wie sehr man Anlaß hat, für solche ausdauernde und selbstlose Hilfe erkenntlich zu sein. Möge Herr Kollege Oehl hier auch vor der Öffentlichkeit meinen herzlichsten Dank entgegennehmen.

Inhaltsübersicht.

III. Buch: Die Kirche im Dienst der nationalen und feudalen Machthaber. Die Reformbewegung der Cluniacenser.

Charakteristik der Übergangszeit vom 9. bis 11. Jahrhundert S. 1 ff.

§ 1. Die fränkische Reichskirche bei dem Zerfall des karolingischen Reiches.

Bedeutung des politischen Verfalls S. 3. — Ursachen desselben S. 4 ff. — Allgemeine Folgen für Kirche und Kultur S. 9.

Heidenmission im Norden. Der hl. Ansgar S. 10 ff. — Slawenmission im Südosten. Cyrill, Method. Ludmila S. 12 ff.

Der fränkische Episkopat in dem Thronstreit unter Ludwig d. Frommen. Papst Gregor IV in Kolmar S. 17 ff. — Aufgehen der Bischöfe in weltlichem Sorgen und Streben. Kirchenamt als Reichsamt angesehen. Einspruch und verzweifelte Gegenwehr S. 20 ff. — Die großen kirchenrechtlichen Fälschungen: Benedikt Levita, Angilram, Pseudoisidor S. 25.

Papst Nikolaus I. S. 26 ff. — Kaiser-Krönungen und -Salbungen S. 29 f. — Auftreten der falschen konstantin. Schenkungsurkunde um 850. Fälscher vielleicht der Kardinal Anastasius, der Bibliothekar S. 31 ff. — Verfall in Rom als Folge der Ohnmacht des Kaisertums S. 35.

Kirchliche Mittelpunkte in den Teilreichen. Hinkmar v. Reims. Salbung und Krönung der westfränkischen Könige. Synodalschreiben v. Fismes S. 36 ff.

Organisatorische Tätigkeit der Bischöfe auf Synoden. Ausbildung der Domkapitel S. 40. — Organisation der Landpfarreien. Archidiakonate S. 41. — Visitationsreisen der Bischöfe. Regino v. Prüm. Wirksamkeit der Pfarrer S. 42 f. — Eigenpriester und Eigenkirchen S. 44 ff. — Einfluß der aristokratischen Grundherrschaften S. 49.

Einwirkung auf Laien: Fürstenspiegel S. 50. — Bischöfliche Sendgerichte S. 51. — Gottesurteile S. 52 ff. — Zaubervahn. Agobards Kampf gegen Aberglauben von Wettermachern S. 58. — Mondbergglaube S. 59. — Teufelsglaube. Theophilus-Legende S. 60. — Hexenglaube. Canon episcopi S. 61 ff. Aufsicht des religiösen Lebens: Verlangen nach Segnungen S. 64. — Reliquienverehrung. Translationen. Wundersucht. Prophezeiungen S. 65 ff.

Hochhaltung christlicher Sitte: Keuschheit. Eheleben S. 67. — Mäßigkeit. Milos Gedicht S. 68. — Berührungen mit Juden S. 69 f. — Bußzucht S. 71. — Einzelne Muster christlichen Lebens. Dhuodas Handbuch S. 73.

Zusammenfassung. Vorherrschender Faktor: agrarische Verhältnisse S. 73 ff.

§ 2. Geistiges und künstlerisches Streben im neunten Jahrhundert.

Die Klöster vornehmlich Stätten der Wissenschaft S. 75 ff. — Anregungen Benedikts von Aniane. Bücherabschreiben. Klosterbibliotheken S. 78. — Irische Lehrer. Scottus Eriugena S. 79. — Spanische Gelehrte S. 80. — Alkuins Schüler. Hrabanus Maurus S. 81. — Streit um Gottschalk S. 82. — Kontroverse über die Eucharistie. Radbert Paschasius. Ratram S. 83. — Christian v. Stablo und sein Matthaeus-Kommentar S. 84.

Hervorragende Klöster: Corbie. Ferrières (Lupus). St. Germain in Auxerre (Heiric. Remigius). St. Amand (Milo. Hucbald). Werden a. d. Ruhr (Hoger). Fulda (Egil. Hraban). Reichenau (Walahfrid Strabo). St. Gallen (Notker d. Stammler) S. 84 ff.

Übersetzungen in deutschen Klöstern S. 90. — Anfänge deutscher Dichtung: Heliand, Muspilli, Otfrids Evangelienbuch S. 91 ff.

Charakter der lateinischen Schriftstellerei S. 95. — Kenntnis des Griechischen und Hebräischen S. 96. — Lehrgang der artes liberales S. 96. — Grammatik, Poesie, Musik, Liturgik, Geschichtsschreibung S. 97. — Naturwissenschaftliche Kenntnisse. Botanik, Gartenbau. Naturgefühl S. 98. — Medizinische Kenntnisse und Beobachtungen S. 99. — Geographie. Mathematik. Computus. Feldmessenkunst. Physiologus S. 100. — Theologie und Philosophie S. 101 f.

Geistige Bewegung in Italien. Sonderstellung S. 103. — Rom: Anastasius Bibliothecarius. Johannes Diakonus S. 104. — Erchempert in Monte Cassino. Diakon Johannes in Neapel S. 105. — Agnellus v. Ravenna. Andreas v. Bergamo. Schriftsteller in Verona. O Roma nobilis S. 106.

Kunstentwicklung: Anfänge des romanischen Kirchenbaustils. Kreuzbasilika S. 107. — Bauplan v. St. Gallen S. 108 ff. — Miniaturmalerei S. 111. — Parallele Entwicklung in der Elfenbeinplastik S. 112. — Ähnlichkeit zwischen Kunststrichtung und geistigem Streben. Jugendcharakter S. 113.

Verfall am Ende des 9. Jahrhunderts. Auflösung des Karolingerreiches. Erniedrigung des Papsttums S. 114 f. — Bistümer und Klöster in weltlichen Händen. Verwüstung der Grenzländer im Westen und Süden durch Normannen und Sarazenen S. 116. — Übergang der Klöster an Laien S. 117. — Verschiedener Zustand in Frankreich und Deutschland S. 118.

§ 3. Die Begründung des römischen Kaisertums deutscher Nation.

Die Ausbreitung der christlichen Kultur nach Osten und Norden.

Geistiges und künstlerisches Leben in Deutschland.

Erstarken der Königsgewalt im ostfränkischen Reiche, gestützt auf die Bischöfe S. 119. — Stellung der Bischöfe unter Otto I. S. 120. — Ottos Kaiserkrönung. Kaisertum und Papsttum unter den sächsischen und ersten salischen Kaisern S. 121 ff. — Wandel im deutschen Episkopat im 11. Jahrh. S. 126 f.

Außerer Betrieb der Missionstätigkeit S. 128. — Niederringen des Heidentums bei den Wenden S. 129. — Anfänge des Christentums bei den Polen, Fortschritte bei den Tschechen. Der hl. Adalbert S. 130 ff. — Christianisierung der Ungarn S. 134 ff. — Bruno v. Querfurt S. 138. — Abodritenfürst Gottschalk S. 139. — Missionierung der Dänen, Schweden und Norweger S. 140. — Rückblick S. 141.

Geistiges Leben in Deutschland. Anregung der Kaiser für Geschichtsschreibung S. 142. — Adelheid, Theophano. Nonnenklöster von Gandersheim und Quedlinburg S. 143. — Mädchenbildung S. 144. — Schule von St. Gallen. Ekkehard I und IV. Notker Labeo S. 145 ff. — Reichenau Gelehrte: Bern. Hermann der Lahme S. 148. — Tegernsee. Ruodlieb S. 149. — S. Emmeram in Regensburg. Otloh S. 150. — Kathedralschulen: Lüttich. Rather v. Verona. Lütticher Bistumsgeschichte. Franco. Egberts *Fecunda ratis*. Wazo S. 151 ff. — Adalbold v. Utrecht. Alpert v. Metz S. 156. — Burchard von Worms S. 157 f. — Hildesheimer Bischöfe und Schriftsteller. Thietmar von Merseburg S. 159. — Italiener. Liutprand v. Cremona S. 160. — Gerbert S. 161 f. — *Ecbasis capitivi* S. 163. — Mischpoesie. Heriger. *Modus florum*. Untere Töne aus Volkserzählungen S. 164 f.

Beteiligung der Kirche bei der wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung. Parallele zur geistigen Bewegung S. 166 f. — Das Jahr 1000 kein Einschnitt S. 168. — Künstlerische Tätigkeit S. 169 f.

§ 4. Die Klosterreform.

Zustände bei dem Zerfall der karolingischen Macht in Italien. Rather v. Verona. Atto v. Vercelli S. 171 ff. — Kloster Farfa S. 174. — In Rom Adels-herrschaft. Marozia. Alberich II. S. 175. — Das Konzil v. Reims 991 über die Zustände in Rom S. 176 f.

Zustände in Frankreich. Klagen der Synode von Trosly S. 178 f. — Anfänge Clunis S. 181. — Odo. Bildung der Kongregation S. 182. — Majolus, Odilo S. 183 f. — Ausdehnung der Reform in Frankreich und im Königreich Burgund S. 185. — Clunis Höhepunkt unter Hugo d. Gr. S. 186. — Lebensordnung S. 187. — Bedeutung der Unterordnung. Einwirkung auf das christliche Ideal. Irenischer Zug S. 188 f.

Einwirken der Cluniacenser auf Italien. Gründung von Fruttuaria S. 190. — Die Heiligen Romuald, Nilus, S. Bonifaz und Alessio in Rom S. 191. — Lothringische Reformklöster. Einsiedeln. Regensburg. Klosterreform in Deutschland S. 192. — Lage der Christen in Spanien S. 193 ff. — Verbindung mit Cluni S. 195. — Übertragung der Klosterreform nach England S. 197.

Wirksamkeit der Cluniacenser auf wirtschaftlichem und sozialem Gebiete S. 198. — Gebetsverbrüderungen S. 199 f. — Literarische Tätigkeit. Odo. Rodulf Glaber. Abbo v. Fleury. Aimoin u. Genossen. Adso S. 201 ff. — Kirchenbauten. Skulpturen S. 204 f. — Die Mission der Cluniacenser S. 206 f.

§ 5. Die Reform des Weltklerus

und die neue Zusammenschließung des Abendlandes.

Die Nationalkirche der Angelsachsen S. 207 f. — Alfreds d. Großen Wirken für nationale Kultur S. 209. — Erstarren der englischen Kirche. Vorübergehende Reform Dunstons S. 210 f. — Die Dänenzeit S. 212. — Die Hebung des Weltklerus der Normandie. Lanfranc S. 213 f. — Übertragung der Kirchenreform auf England durch Wilhelm d. Eroberer S. 215 f. — Verstärken der lateinischen Kultur, engere Verbindung mit dem Festland S. 217.

Üble Zustände in den Bistümern Frankreichs S. 218. — Anfänge der Reform: Fulbert von Chartres. Synoden von Bourges und Limoges S. 219. — Halinard von Lyon und Heinrich III. S. 220. — Erhebung Brunos von Toul (Leo IX.) zum Papst. Hildebrand begleitet ihn nach Rom S. 221. — Das Papsttum an der Spitze der Reform S. 222. Papstwahldekret Nikolaus' II. S. 223.

Kampf um den Priester-Coelibat. Pataria in Mailand S. 224 ff. — Petrus Damiani S. 227. — Simonie. Erste Investiturverbote. Humbert von Silva Candida S. 228. — Streit um Laieninvestitur S. 229 ff. — Kampf zwischen Kaisertum und Papsttum S. 232 ff. — Persönlichkeit und Theorie Gregors VII. S. 236 ff. — Ausgang des Investiturstreites S. 241 f. — Gewinn für Papsttum, Episkopat, städtische Freiheit. S. 243.

Bedeutung des Sieges der Reformbewegung S. 244. — Erblühen der Reformklöster. Hirschauer. Kartäuserorden. Augustiner Chorherren. S. 245 f. — Wirkung auf literarische Tätigkeit. Streitschriften. Geistes Austausch auf Schulen. Dialektiker und ihre Gegner. Anfang des Universalienstreites. Roscellin. Anselm von Canterbury. Kanonistische Studien. Geschichtschreibung. Häretiker S. 247 ff.

Blüte des romanischen Kirchenbaustils S. 254 ff.

§ 6. Die religiöse Erziehung der Ritter. Der Gottesfriede. Religiöse Spiele.

Die feudale Gesellschaftsordnung. Abstufung in derselben. Symbolische Bindung im Lehnverhältnis. Stand der Hörigen S. 258 ff.

Auflösung der feudalen Ordnung in Frankreich im 10. Jahrh. S. 262. — Einwirkung auf den religiösen Sinn der Ritter, zuerst äußerlich. Wanderlust und Wallfahrten. Heerfahrten gegen die Muhammedaner in Spanien und Unter-Italien. Niederlassung der Normannen in Unter-Italien. Eroberung Englands S. 263 f.

Beschränkung des Fehderechts durch Einführung des Gottesfriedens. Versammlungen von Charroux und Le Puy. Geschworene Friedensbündnisse S. 265 f. — Gotteswaffenstillstand (treuga) S. 267 ff. — Kirchliche Weihen bei der Aufnahme in den Ritterstand S. 271 f. — Ausbildung der ritterlichen Pflichten und Ritterehre S. 273. — Rolandslied S. 274 ff. — Der Cantar de mio Cid S. 277 ff.

Religiöse Wirkung auf breitere Schichten durch geistliche Spiele. Osterspiele. Weihnachtsspiele. Dreikönigsspiel S. 281 f.

Charakteristik der Periode vom 9. bis 11. Jahrhundert S. 282 f.

IV. Buch: Die Kirche als Leiterin der abendländischen Gesellschaft.

Höhe der päpstlichen Macht S. 285. — Enttäuschungen und Gegensätze im 13. Jahrh. S. 286. — Armutsbewegung. Wendepunkt in der Stellung der Kirche zur Kultur S. 287. — Erstes Auftreten des gebildeten Laientums S. 288.

§ 1. Die Kreuzzüge.

Die Kirche an der Spitze der Kreuzzüge. Pilgerfahrten. Hilferuf von Byzanz. Synode von Clermont S. 289 f. — Gründung der Kreuzfahrerstaaten. Deren Haltlosigkeit S. 291. — Leitender Geist in der ersten Kreuzzugszeit der hl. Bernhard. Die Cistercienser S. 291 ff.

Gründung der geistlichen Orden: Templer S. 294 f. — Johanniter S. 296 ff. — Deutschherren. Lazariter S. 299 ff. — Ritterorden in Spanien und Portugal. Verdrängung der Muhammedaner aus der Pyrenäenhalbinsel und dem westlichen Mittelmeer S. 301 ff. — Trinitarier und Mercedarier S. 305 ff.

Schattenseiten des Kreuzzugszeitalters. Minnedienst S. 309 f. — Die Artus-sage und ihre Ideale. Minnedichtung S. 311 ff. — Kreuzzugslieder. Sirventesen. Fabliaux S. 313 f. — Mariendichtung S. 316.

Heidenfahrten im Osten. Deutschherren in Preußen S. 317. — Sicherung des Christentums in Pommern, im Wendenlande und in Schlesien S. 318 ff. — Gründung des Schwertbrüderordens, der Bistümer Riga und Abo S. 321 — Ausbreitung der Macht des Deutschordens S. 322. — Zurückweisung der Mongolen S. 323 f.

Neben äußerer Ausdehnung innere Steigerung der Kultur. Zusammenschluß der Christenheit. Mangel an Organisation des Zusammenwirkens. Schuld Friedrichs II. S. 325 f. — Abschluß der Kreuzzugsperiode. S. 327.

§ 2. Die Armutsbewegung und die Anfänge der Bettelorden.

Wurzeln der Armutsbewegung S. 328 f. — Problem der Trennung von Kirche und Staat unter Paschalis II. Arnold von Brescia S. 330.

Betonung der Armut bei den Cisterciensern und bei der Organisation der Templer durch den hl. Bernhard. Gerhoh von Reichersberg S. 331 — Armutsbewegung in den Städten S. 332. — Armutsprediger. Norbert von Prémontré. Robert von Arbrissel S. 333 f. — Dazwischentreten von häretischen Tendenzen. Katharer. Waldenser. Humiliaten S. 335 ff.

Franz v. Assisi und seine Stiftung S. 339 ff. — Anfänge der außereuropäischen Mission S. 350 ff. — Albigenser S. 353 f. — Dominikanerorden S. 355 ff. — Wirksamkeit der Franziskaner und Dominikaner in der Seelsorge S. 361 f. — Rosenkranz. Dies irae. Stabat mater. Adoro te. Fronleichnamsfest S. 363 f. — Studium bei Dominikanern und Franziskanern S. 365.

Wirken der Franziskaner und Dominikaner in den Missionen: Ramon Lull S. 366 f. — Reisen zu den Mongolen S. 368. — Missionskirchen in Persien, Armenien, Kiptschak, China S. 369 f. — Problem für die großen Entdeckungsfahrten S. 371. — Ergebnisse S. 372.

§ 3. Die ersten Universitäten. Die Hochblüte der Scholastik.

Erweiterung der Schulen. Stadtschulen. Landschulen. Schulbücher. S. 373 f. — Weltliche Erziehung der Adligen. Töchterschulen S. 375. — Universitäten. Name S. 375. — Die ersten Universitäten. Ihr verschiedener Ursprung S. 376. Die Entwicklung der Pariser Universität S. 377 f. — Die Universität Bologna S. 379. — Oxford und Cambridge. Collegia S. 380. — Klerikale Ordnung und Unordnung. Vagantenlieder S. 381.

Eigenart der Scholastik S. 382. — Abaelard. Victoriner. Johann von Salisbury. Alanus ab Insulis S. 383 f. — Einströmen neuer Wissensquellen von den Arabern. Bekanntwerden mit Aristoteles S. 385 ff. — Verschiedene Stellung zu Aristoteles S. 388. — Konservative Augustiner: Alexander von Hales, Bonaventura, Heinrich von Gent S. 388. — Reine Aristoteliker: Siger v. Brabant S. 389. — Konkordisten: Albertus Magnus S. 389 ff. — Die Ausbildung des Thomas v. Aquin S. 392. — Wilhelm v. St. Amour und Joachim v. Fiore S. 393. — Bedeutung des Aquinaten S. 394 ff. — Franziskaner in England. Robert Grosseteste. Roger Bacon S. 399 ff. — Duns Scotus S. 403 f.

Sinken der Geschichtschreibung. Martin v. Troppau. Vinzenz v. Beauvais. Jacobus de Voragine S. 405. — Sprachstudien der Dominikaner S. 406 f.

§ 4. Die Ausbildung des kirchlichen Rechts und der Inquisition.

Sammlung der Canones S. 407. — Zuhilfenahme des römischen Rechts für die Ausbildung des Kirchenrechts. Lehre des römischen Rechts S. 408. — Verbot des Studiums des römischen Rechts für Mönche und Kleriker. Klagen des Roger Bacon S. 409.

Decret Gratians und die andern Sammlungen des Corpus iuris canonici S. 410 ff. — Stellung der Kirche zur Sklaverei S. 413 ff. — Kirchliches Eherecht S. 417. — Kirchliches Einschreiten gegen Fehdewesen, Turniere, Gottesurteile S. 418 f. — Zinsverbot S. 420 ff. — Abneigung gegen das römische Recht S. 424 f.

Vorgeschichte der Inquisition. Gesetze der christlich-römischen Kaiser S. 426 f. — Hinrichtung der Ketzer seit dem 11. Jahrhundert. Stimmen dagegen. S. 428. — Konzilsbeschlüsse gegen Katharer. S. 429. — Haeresie als Majestätsverbrechen erklärt S. 430. — Anordnung der Ketzerverbrennung S. 431. — Einführung von Inquisitoren S. 431. — Ausbildung des Inquisitionsprozesses S. 432. — Einführung der Folter S. 433. — Handhabung der Inquisition S. 434. Beurteilung S. 435 ff. — Historische Erklärung S. 438. — Nihilismus der Katharer S. 439.

Niedergang des Weltklerus. Zeugnisse von Jakob von Vitry, Thomas von Chantimpré, dem Anonymus von Passau, David von Augsburg. Feindschaft zwischen Laien und Klerus. S. 440 ff.

§ 5. Das Aufkommen der Städte. Sozial-karitatives Wirken. Frauenbewegung.

Städtische Emanzipationsbewegung in Italien, Frankreich, Deutschland S. 445 f. — Religiös-sittliches Leben in Gilden und Zünften S. 451 f.

Werke der Nächstenliebe: Brückenbauten. Alpenhospize S. 453 f. — Messen und Märkte S. 455. — Sorge für Arme und Kranke S. 456. — Kloster-, Stifts- und ältere italienische Stadtspitäler S. 457. — Spitalgenossenschaften: Antoniter S. 459. — Kreuzherren S. 460. — Orden und Bruderschaften vom Hl. Geist S. 461 f. — Neue Stadtspitäler S. 463 ff. — Aussätzigenpflege S. 466 ff. — Genossenschaften für Pilger und Reisende. Elendsherbergen S. 471. — Häuser für Findelkinder S. 472. — Blindenspitäler und Irrenhäuser S. 473. — Sorge für die Prostituierten. Magdalenerinnen S. 474 f. — Armenspeisungen (Mandate). Beerdigungsbruderschaften S. 476. — Seelgeräte. Seelbäder S. 477. — Aufkommen der Ablässe. Mißbräuche bei deren Verkündigung S. 478 ff.

Frauenbewegung: Die hl. Hildegard S. 482. — Beginen S. 483 ff. — Pflege der Mystik bei den Frauen. Mechthild von Magdeburg. Nonnen von Helfta S. 486 ff. — Urteile über Frau und Ehe S. 489 ff. — Differenzierung in der Frauenwelt S. 493. — Weltliche Berufe S. 493 ff.

§ 6. Das Aufblühen des gotischen Kunststils.

Einheitlicher Zug in Gesellschaft, Literatur und Wissenschaft, bestimmt von Frankreich. S. 496 ff. — Das gleiche im neuen Kunststil S. 499 f.

Technische Voraussetzungen. Kreuzrippen. Spitzbogen. Strebebögen S. 501. — Aufkommen des Stils S. 502 f. — Bauhöfen S. 504. — Perioden der Entwicklung S. 505. — Eigenart und Selbständigkeit des gotischen Stils S. 506. — Plastik. Portalschmuck. Grabfiguren. Chorstühle S. 507 ff. — Buch-, Wand-, Glas-, Mosaikmalerei S. 510 ff. — Kunstdenkmäler Siziliens S. 512. — Kunstwerke der Weberei und Stickerei S. 513. — Kleinkunst und Kunsthandwerk. Reliquienschreine S. 513 f.

Wirkung der Kunstwerke. Triumphgefühl der abendländischen Christenheit S. 515. — Vertiefung des religiösen Gefühls. Wandlung des Christusbildes und der Darstellung der Muttergottes S. 516 f. — Idealistischer Optimismus S. 518.

Ausgang der Kreuzzugszeit. Verweltlichung der Kirche. Vorboten einer Krisis S. 519 ff.

Quellen und Literatur S. 524 ff.

Register S. 543 ff.

Berichtigungen.

- S. 80 Zeile 12 v. o. lies des Bekämpfers statt des Vorkämpfers.
 S. 195 Zeile 1 v. u. lies Pamplona statt Pampeluna.
 S. 272 A. 1 lies Flach statt Elach.

Drittes Buch.

Die Kirche im Dienst der nationalen und feudalen Machthaber. Die Reformbewegung der Cluniacenser.

Die Zeit von dem Tode Karls des Großen bis zum Beginn der Kreuzzüge erscheint uns als eine besondere Periode, die von der vorhergehenden wie von der nachfolgenden Zeit sich merklich unterscheidet. Von der vorhergehenden Zeit hebt sie sich ab, indem auf die kraftvolle Einigung des Abendlandes durch Karl den Großen der Zerfall des Einheitsreiches sogleich erfolgt und dauernd die Zukunft bestimmt; von der nachfolgenden, indem das Papsttum noch keineswegs die überragende Stellung einnimmt, die es offenbar zu den Zeiten hat, in denen die Kreuzzugs-idee eine neue Bewegung in die abendländische Völkerfamilie brachte.

Aber es ist nicht leicht, diese Periode, die das neunte, zehnte und elfte Jahrhundert ausfüllt, positiv zu kennzeichnen, da sie eine ausgeprägte Übergangszeit ist. Überall zeigt sie noch auf geistigem Gebiete das Fortwirken karolingischer Ideen, wenn wir so ganz im allgemeinen die geistige Kultur zur Zeit Karls des Großen bezeichnen dürfen, und das Weiterarbeiten in deren Sinne ohne neue große Fortschritte. Die Hemmungen, die von außen kommen, erweisen sich zu stark. Das neue, was sich allmählich Bahn bricht, bleibt noch zu unfertig, um die Entwicklung zu bestimmen. Wir sehen es besonders, als nach dem Tode Karls des Großen die Frage zur Entscheidung gelangt, ob das Abendland sich in der Form eines Einheitsstaates weiterentwickeln sollte, wie einst das römische Reich, das man erneuert haben wollte, oder in verschiedenen Staaten, die den nationalen Unterschieden der Bevölkerung entsprachen.

So groß auch der Widerstand war, den man dem Auseinandergehen entgegengesetzte, das Geschick des Abendlandes entschied sich gegen den Einheitsstaat, und es war das kein Unglück für die freiheitliche Entwicklung Europas.

Im 9. Jahrhundert sah nun aber fast niemand in der Teilung des Karolingerreiches etwas Gutes. Man bemerkte ja auch allenthalben nur die Zeichen der Zersetzung, den Mangel an Ordnung im Innern, an Kraft nach außen. Eine Besserung trat dort zuerst ein, wo die Zerstücklung weniger weit gegangen war und eine feste

Zentralmacht wieder hatte gebildet werden können, in Deutschland. Als die Herrscher hier in die Lage kommen, selbständig ihre Politik zu bestimmen, orientieren sie dieselbe ganz nach den Ideen Karls des Großen: Herrschaft in Italien als Unterlage für die internationale Würde und Bürde des Kaisertitels, Ausdehnung nach Osten auf Kosten der Nachbarvölker. Diesen bringt man, wie einst Karl den Sachsen, mit dem Schwerte die höhere Kultur und den Glauben des Christentums, setzt damit auch die christliche Lehre dem schwer verhaltenen nationalen Haß aus, dessen Tiefe Karl von den Sachsen wiederholt erfahren hatte.

Die Kirche bleibt dementsprechend auch im Innern dem Staate gegenüber in der Rolle des wertvollsten Dieners, dessen Wort zwar als erstes gehört wird und auch meist zur Geltung kommt, der aber doch kaum in der Lage ist, eigene Wege zu gehen. Darüber kann auch nicht die Stellung täuschen, welche bisweilen Bischöfe bei Erledigung des Thrones oder bei Streitigkeiten um die Krone einnehmen. Wenn ihnen auch durch den Vollzug der Krönung und Salbung die erste Rolle bei der Besetzung des Thrones zugewiesen zu sein scheint, so kommt ihnen das doch nur als ersten geistlichen Staatsdienern zu. Das Papsttum versucht mehrmals als geistliches und moralisches Zentrum, dessen Autorität in der Theorie niemand leugnete, sich geltend zu machen, und es gelingt auch einige Male. Aber der Pontifikat eines Nikolaus I., in dem allein die Theorie der Wirklichkeit weithin entspricht, ist nur eine kurze Phase in einer langen Reihe von Päpsten, deren Stellung in Rom selbst auf das äußerste bedroht ist und die sehnüchlich nach einer starken Kaisermacht als Schutz ausschauen.

Eine Änderung begann sich erst langsam anzubahnen, als die zum Teil stark weltlichte Kirche zuerst in engeren Klosterkreisen sich ihren ureigensten Aufgaben zuwandte und dadurch ihre moralische Würde wieder erhöhte. Damit kamen neue Gedanken auf, die der Kirche selbständigere Ziele wiesen, allmählich in immer weitere Kreise übergingen, von den Klöstern in die des Weltklerus, schließlich auch die Laienwelt ergriffen, die sich nun in anderer Weise als früher der Kirche hingab. Als auch das Papsttum für diese neuen Ideen gewonnen wurde, hob es sich rasch zu neuer innerer moralischer Autorität, mit der es dann während der Zeit der Kreuzzüge die abendländische Gesellschaft in einer Weise leitete, der auch die Staaten Rechnung mußten.

Innerhalb dieses Rahmens, der die allgemeine Kulturentwicklung vom 9. bis 11. Jahrhundert kennzeichnet, bieten sich uns aber noch sehr verschiedene Erscheinungen dar. Wenn auch die Kirche in weitem Umfange in den Verfall des karolingischen Reiches mit hineingezogen wird, so daß man von einem religiös-sittlichen Verfall in Frankreich und noch mehr in Italien sprechen kann, fehlt es doch nicht an eifrigem Weiterarbeiten für religiöse und sittliche Hebung, für geistiges Leben, wirtschaftliche wie staatliche Förderung. Be-

sonders in Deutschland zeitigt das Wirken der Kirche schöne Früchte: Wir sehen, wie die christlichen Glaubenswahrheiten tiefer in die Seele des Volkes eindringen, wie, neben der allgemeinen Pflege der Wissenschaft in vielen Klöstern, besonders die christliche Frauenbildung eine seltene Höhe erreicht, wie der von der Kirche durch viele Musterbischöfe vertretene Geist der Ordnung segensreich für den Staat verwendet wird. Weil in Deutschland die äußere Bedrängnis minder groß war, entfaltete sich dort manches, was in den anderen Staaten immer wieder gehemmt wurde. Aber das Elend der größeren Unordnung und des Verfalls führte wieder dazu, daß in den anderen Staaten die Energien, die eine Reformbewegung einleiteten, zuerst erwachten und kräftiger sich entwickelten als in Deutschland, und so bleibt Deutschland, wo die kirchliche Reformbewegung in den die Kräfte des Landes verzehrenden Investiturstreit umschlug, am Ende dieser Periode zurück. Erhält sich hier auch noch das Zentrum der politischen Macht, so treffen wir doch die Herde der neuen religiösen und sozialen Entwicklung anderswo, in Südfrankreich und Oberitalien.

Wenden wir uns dem einzelnen zu, indem wir den zunächst uns vor die Augen tretenden Niedergang und seine Verschiedenartigkeit zu kennzeichnen suchen.

§ 1. Die fränkische Reichskirche bei dem Zerfall des karolingischen Reiches.

Der Jubel, mit dem die Kirche die kaiserliche Herrschaft Karls des Großen begrüßt hatte, dauerte nicht lange, verstummte ebenso schnell wie der Jubel, mit dem einst die römischen Christen der Herrschaft Konstantins des Großen gehuldigt hatten. Die Gründe waren in einiger Hinsicht ähnliche. In dem 4. Jahrhundert offenbarte sich bald nach Konstantin die innere Zersetzung des Römerreiches und die der kirchlichen Selbständigkeit von dem Cäsaropapismus drohende Gefahr. Im 9. Jahrhundert trat bald nach Karl dem Großen der Hader in der Herrscherfamilie hervor und erzeugte eine schlimme Verwirrung im Staat, bedenkliche Verfallserscheinungen in der mit dem Staate verbundenen Kirche.

Die emporsteigende politische Macht der Karolinger, ihre wachsende Kraft hatten dem Christentum, dem religiösen Leben, der abendländischen Kultur glänzende, zu einem guten Teile unvergängliche Dienste erwiesen. Karl Martell hatte bei Tours und Poitiers das abendländische Christentum und die auf ihm sich aufbauende abendländische Kultur vor dem Islam gerettet. Unter dem Schutze Karl Martells, seiner Söhne Karlmann und Pippin hatten die angelsächsischen Missionare die christliche Lehre den Deutschen gepredigt, war durch Bonifatius daselbst die christliche Kirche organisiert und

schließlich im gesamten Frankenreiche reformiert worden. Karl der Große hatte mit der Einigung des Abendlandes unter seinem Zepter zwischen den einzelnen Teilen der abendländischen Christenheit einen regen Ideenaustausch hervorgerufen, dessen segensreiche Folgen überall für Kirche und Kultur zutage traten. Die Sammlung der Kirche um Rom als Mittelpunkt hatte große Fortschritte gemacht und fiel nun auch mit politischen Zielen des Kaisertums zusammen. Die religiöse Frische und Arbeitsfreudigkeit der angelsächsischen Kirche, die auf alter Schulweisheit beruhende Bildung Italiens und teilweise auch noch Spaniens kam dem Frankenreich zugute, welches zum Entgelte dafür mit seiner Waffenmacht die Kirche überall schützte und förderte. Wenn das Aufsteigen der karolingischen Macht solche wohltätige Folgen für die Kultur und das kirchliche Leben hatte, so ist es erklärlich, daß der Verfall der karolingischen Macht sich nach der entgegengesetzten Richtung geltend machen mußte, zumal die Kirche nur zu sehr daran gewöhnt worden war, sich von der Herrschermacht stützen und fördern zu lassen.

Dieser Verfall trat schon unter dem Sohne Karls des Großen, Ludwig dem Frommen, ein, um sich dann in schnellerem Maße fortzusetzen und besonders in Frankreich und Italien immer traurigere Wirkungen zu zeigen. Verschiedene Gründe wirkten bei dem Verfall zusammen: soziale Bewegungen, die Karl nur mit Mühe hatte aufhalten können, dynastischer Zwist, zu dessen Bannung eine kräftigere Hand notwendig gewesen wäre als die des schwachen Ludwig, nationale Reibungen, die an sich damals freilich weniger gefährlich gewesen wären, wenn nicht die Umstände sie geradezu hervorgerufen hätten, und vor allem äußere Bedrängnisse, denen das innerlich zerrüttete Reich nicht mehr gewachsen war.

Auf sozialem Gebiete wirkte zersetzend die Ausbildung des Lehnswesens. Indem überall ein Unterer von einem Oberen abhängig wurde, dem er sich zum Dienst verpflichtete und von dem er Leihgut empfing, wurde das Heerwesen zerstört, ein Beamtentum unmöglich gemacht: das waren aber die Grundlagen der karolingischen Macht. Das Heerwesen wurde dadurch zerstört, daß der Herrscher nicht mehr unmittelbar seinen Untertanen gebieten konnte, sondern nur denjenigen, die Lehnslente der Krone, Kronvasallen, waren; diese geboten wieder den von ihnen abhängigen Leuten und so fort eine Schicht der anderen. Die Krone verlor die unmittelbare Einwirkung auf die mittleren und unteren Schichten. Die oberen Schichten glitten ihr aber aus der Hand, da die Herrscher nicht das Verwaltungssystem beibehalten konnten, nach dem Karl das Reich verwaltet haben wollte. Die Beamten wurden zugleich Kronvasallen, indem sie für ihre Verwaltungstätigkeit ein Lehen bekamen, dessen Nutznießung die Entschädigung für ihre Dienste darstellen, ihre Honorierung sein sollte. In dem Lehen hatten sie gewissermaßen das Kapital in der Hand, durch dessen Zinsen sie bezahlt werden sollten. Nun war ihr Streben natürlich darauf gerichtet, das Kapital, das Lehen, in

ihrer Familie zu erhalten, es wieder ihren Söhnen zukommen zu lassen. In diesem Streben hielten alle Kronvasallen zusammen. Sie wollten alle vom Staat die Erblichkeit ihrer Lehen erlangen. Die Beamten aber betrachteten sich weniger als solche denn als Vertreter ständischer Interessen gegen den Staat. Indem sie seit dem Ende des 9. Jahrhunderts, früher im Westen, später im Osten die Erblichkeit ihrer Lehen sich ertrotzten, ging dem Staate nicht nur viel Eigentum an Grund und Boden verloren, sondern er büßte auch die für die Verwaltung notwendigen Organe ein, denn mit den Lehen wurden auch die Ämter erblich. Die Beamten waren nicht mehr in der Hand des Staatsoberhauptes, von ihm allein abhängig. Der Staat war auf den guten oder schlechten Willen der Beamten angewiesen, wenn er sich ihrer bedienen wollte; er hatte nicht mehr die Macht, sie zu entlassen oder zu ersetzen, sich die Befolgung seiner Befehle von ihnen zu erzwingen.

Das war der allgemeine Gang der inneren Entwicklung der Lehnstaaten, der aber nicht so sehr aus der Schwäche eines Herrschers oder dem Trotz der Beamten sich ergab, sondern mehr die Folge des wirtschaftlichen Zustandes der Zeit war, mit der damals herrschenden Naturalwirtschaft zusammenhing. Da es nur wenig Geld gab, so hatte der Staat keine anderen Mittel, seine Beamten zu bezahlen, als die, welche ihm sein Besitz an Grund und Boden gewährte. Ein wirkliches Beamtentum konnte der Staat sich erst wieder schaffen, als ihm mit dem Aufkommen der Geldwirtschaft bares Geld zur Bezahlung der Beamten zur Verfügung stand. In der früheren Zeit hatte das Geld nicht viel Macht. Die Macht lag vielmehr im Grundbesitz. Die großen Kronvasallen, die reich an Eigenbesitz und Lehen waren, diktierten damals dem Staate ihren Willen, so wie es heute wohl das Kapital zu tun vermag.

Ein zweiter Grund des Verfalls der karolingischen Macht waren die Thronstreitigkeiten. Zwei verschiedene Grundsätze wurden dabei vertreten. Einmal der Grundsatz, daß alle Söhne eines Herrschers wie die irgendeines Privatmannes gleichberechtigt wären bei der Teilung des Reiches, das nur als väterlicher Privatbesitz angesehen wurde. Dementsprechend gab es auch noch keine Unterscheidung zwischen Krongut und Staatsgut. Dem ersten Grundsatz widersprach ein anderer, die Rücksicht auf das Reich, dessen Wohl gegen die Teilung sprach, zum mindesten eine Teilung nur zuließ, wenn ein älterer Bruder als Kaiser über den anderen stünde.

Es ist wohl zu beachten, daß die Kirche bei den Streitigkeiten zur Zeit Ludwigs des Frommen und auch später noch längere Zeit für die Lösung eintrat, bei der das allgemeine Wohl dem privaten voranstellen sollte, die Selbstsucht sich dem allgemeinen Interesse unterordnen sollte, also für die Reichseinheit. Diese Gesinnung mußte ja auch denjenigen naheliegen, welche die Lehre von der Einheit der Kirche vertraten. Der Einheit der Kirche sollte die Einheit der christlichen Gesellschaft, geformt in einem Staate, entsprechen.

Es war das zudem eine historische Auffassung, die natürlich von der Trägerin der antiken Traditionen, der Kirche, in erster Linie vertreten wurde. Auf Anregung des Oberhauptes der Kirche, in der Stadt, die den Mittelpunkt der Kirche beherbergte, war das römische Kaisertum erst vor kurzem erneuert worden. Aus der politischen Vereinigung des christlichen Abendlandes hatte die Kirche, wie sie dieselbe vorbereitet hatte, am meisten Vorteile zur Zeit Karls des Großen gewonnen. Die Kirche wußte am ehesten, welchen Gefahren man bei einem Aufgeben der Reichseinheit entgegenging. Denn die Reichseinheit entsprach einer Kultureinheit, die auf dem gleichen Bekenntnis beruhte. Grimme Feinde, Mohammedaner im Süden, heidnische Nachbarn im Norden und Osten bedrohten diese Kultur- und Glaubenseinheit, der mächtigen Schutz nur ein kraftvoller Kaiser zu bieten schien. So konnte man meinen, daß die Kirche mit der Reichseinheit nicht nur ihre eigenen Interessen, sondern auch die der abendländischen Kultur vertrete. Die Dezentralisation kam, als sie nicht mehr aufzuhalten war, immer noch zu früh für die Kirche, wie das Rom insbesondere bitter erfahren sollte. Auch sie lag freilich im Zuge der Zeit und entsprach der bisherigen Entwicklung, insofern die durch die Volkssprache bestimmten nationalen Schichten zur Geltung gelangen wollten.

Damit kommen wir zu dem dritten Grund für den Zerfall des karolingischen Einheitsreiches. Wir erkennen als solchen auch die nationalen Verschiedenheiten. Die Wiedererneuerung des imperium Romanum war eine ideelle Rekonstruktion, bei der die wirklichen Verhältnisse zu wenig berücksichtigt worden waren. Die Verschiedenheit der einzelnen Völker war zu groß, als daß ein einheitliches Reich dauernd zusammengehalten werden konnte. Sie ertrug, ja sie verlangte wohl eine Völkergemeinschaft, nicht aber ein Imperium nach dem Muster des straff organisierten römischen Reiches früherer Zeiten. Es war das in mancher Hinsicht der erste jener ideologischen Renaissanceträume, den Kopisten des Altertums hegten, die mit der Wirklichkeit nicht rechneten, die die Formen für das Leben der Gegenwart nicht aus dieser selbst entnehmen, sondern dem Altertum entleihen wollten, ohne sich Rechenschaft darüber zu geben, wie sehr sich die Zeiten seitdem geändert hatten. Man täuschte sich wohl deshalb leicht, weil die Sprache Roms die Sprache der Kirche wie die der Bildung, der Diplomatie und der Regierung war. Aber unter dieser äußeren Hülle drängten starke Unterschiede zur Entfaltung neuer Völkerindividualitäten, deren Grundlagen weit zurückgingen.

In dem alten Gallien bildete sich die gallo-romanische Bevölkerung mit ihrer den Charakter bestimmenden keltischen Unterschicht zu einer besonderen Nationalität aus. Ihr gegenüber hob sich die rein deutsche Bevölkerung am Rhein und östlich davon in Charakter und Sprache deutlich ab und ließ ihre Eigenart nun auch bestimmter hervortreten. Die Bevölkerung Italiens war zwar in sich noch voller Gegensätze, zeigte — neben der alt-römischen Bevölkerung — im Norden

vielfach langobardische Eigenart, die auch nach Annahme der romanischen Sprache sich noch als Sonderheit fühlte, im Süden griechischen und langobardischen Einschlag, aber diese Gegensätze einten sich alle in dem Bestreben, keine fremden Herrscher dauernd in Italien aufkommen zu lassen. In den Gegenden der Westalpen knüpfte der Partikularismus an die Erinnerungen des burgundischen Reiches an, das am Anfang des 6. Jahrhunderts unter König Gundobad, dessen Recht noch teilweise fortlebte, einen kurzen Glanz entfaltet hatte. Hier gelang zuerst die formelle Loslösung vom karolingischen Reich.

Solange die Reichsteile unter einem Mitgliede der karolingischen Familie staatliche Sonderung zu erreichen strebten, war noch der Einheitsgedanke insofern bewahrt, als Mitglieder einer Familie im Abendlande geboten. Als aber Graf Boso von Vienne sich 879 zu Mantaille zum König des cisjuranischen Burgund ausrufen ließ, war das der erste förmliche Abfall vom Karolingerreich und zugleich ein Beispiel, dem man bald anderwärts folgte. Der dem Welfenhaus entstammende Graf Rudolf errichtete 888 zu St. Maurice, an der Grabstätte der thebäischen Martyrer, das Königreich Hochburgund. Die Deutschen wählten sich, voll Unmut über die Tatenlosigkeit Karls des Dicken, in dem Herzog Arnulf von Kärnten 887 zu Frankfurt einen eigenen König. Die westfränkischen Großen blieben nicht lange zurück. Schon im folgenden Jahr 888 erhoben sie in Compiègne zu ihrem König den Grafen Odo, der Paris während der einjährigen Belagerung tapfer gegen die Normannen verteidigt hatte. Die oberitalischen Großen hatten auch 888 zu Pavia den Markgrafen Berengar von Friaul zum König von Italien gewählt.

Wohl gelang es später den deutschen Herrschern aus dem Stamme der sächsischen Ottonen, das Kaisertum auf deutscher Grundlage neu zu begründen und Deutschland und Italien wieder zu vereinen, wozu auch noch nachher Burgund kam, aber eine Wiederherstellung des Reiches, wie es Karl der Große beherrscht hatte, ist nie mehr zustande gekommen. Frankreich und Deutschland sind nie mehr unter einem Staatsoberhaupt vereint worden.

Diese Sonderungen waren, wie schon die Thronkämpfe zwischen den Mitgliedern der Karolingerfamilie, mit vielen Kämpfen und Parteiungen verbunden, und deren Folge war unausbleiblich eine große Verwirrung. Die Verwirrung wurde noch gewaltig erhöht durch die äußeren Feinde, die an die Tore des Abendlandes pochten und es bald ausnutzten, daß kein Karl der Große mehr der Hüter war.

Im Norden landeten die Normannen an den Küsten Deutschlands und Frankreichs, drangen die Flüsse aufwärts vor und verwüsteten weithin, besonders in Frankreich, die Uferländer. Diese Züge der Normannen, die das 9. und 10. Jahrhundert andauerten und sich noch bis in das 11. fortsetzten, stellen uns in gewissem Sinne eine zweite Völkerwanderung dar. Nur war das keine Landwanderung, sondern eine Wasserwanderung auf Schiffen den Küsten der Meere

und den Ufern der Flüsse entlang. Wir treffen die nordischen Germanen an allen Küsten Europas und fast an allen Mündungen der größeren Flüsse: an der Elbe und am Rhein, in Frankreich, England, Spanien, Italien, auf der Balkanhalbinsel, an den Küsten der Ostsee wie des Schwarzen Meeres. Ihre Einfälle waren deshalb besonders schlimm, weil sie noch für lange Zeit Heiden waren, und wohin sie kamen, christliche Kirchen plünderten und Klöster zerstörten. Die Kirchen am unteren Rhein und an der Seine und Garonne haben viel unter ihnen gelitten, wie die Kirchen in England durch die Dänen. Die Missionskirche, die der hl. Ansgar in Hamburg gegründet hatte, wurde durch normannische Seeräuber vernichtet. Aber die schwere Prüfung ging doch schließlich vorüber. Es gelang der Kirche, die Normannen zu bekehren. Ein Dänenkönig Knut der Große erschien als frommer Pilger in Rom. Bald waren die in der Normandie angesiedelten Germanen, wie die Sachsen nach ihrer Bekehrung, stolzer als andere Völker auf ihre kirchliche Gesinnung. Ihre Nachkommen schützten später Gregor VII. gegen Heinrich IV. und gehörten zu den Vordersten in den Reihen der ersten Kreuzfahrer.

Viel schlimmere Feinde waren die Sarazenen. Die große Angriffswelle des Islam war zwar zum Stillstande gekommen, seitdem die Araber bei dem großen Ansturm auf Konstantinopel 717/8 von dem Kaiser Leo III. unter großen Verlusten abgewehrt worden waren und Karl Martell sie 732 aus dem Frankenreich herausgeworfen hatte. Karl der Große war sogar zum Gegenangriff übergegangen, indem er südlich der Pyrenäen Fuß faßte.

Aber im Verlaufe kleinerer Kämpfe drangen die Araber während des 9. Jahrhunderts unmerklich in die christlichen Gebiete des Abendlandes wieder ein. Bei der Zersplitterung des karolingischen Reiches gelang es ihnen, von den Küsten des Mittelmeeres aus kleine Fortschritte zu machen, deren Summe schließlich doch eine gefahrdrohende Höhe erreichte. Im Jahre 902 hatten sie nach langen Kämpfen die Eroberung Siziliens vollendet und damit einen Vorposten gewonnen, von dem aus sie sich in Unteritalien festsetzen und weiter vordringen konnten. Schon vorher, 846, war von ihnen Rom und Gaeta angegriffen, die Peterskirche mit allen Kirchen und Palästen Roms am rechten Tiberufer geplündert worden. Sie hatten 849 ihren Versuch wiederholt, der freilich mit einer schweren Niederlage endigte, die ihnen Papst Leo IV., der Erbauer der leoninischen Schutzmauer, beibrachte. Ebenso wie die italienische Küste wurde die südfranzösische heimgesucht, Marseille und Arles geplündert. Diese Heimsuchungen setzten sich noch bis ins 10. Jahrhundert fort, indem die Sarazenen auf ihren Plünderungszügen bis in die Schweiz gelangten und sich 930 auf dem Großen St. Bernhard festsetzten, so daß ihm das Volk den Beinamen Teufelsberg gab.

Dann kam zu dieser Zeit eine neue Gefahr von Osten durch die heidnischen Ungarn, die seit 899 Oberitalien, die Alpenländer, Süddeutschland und weiter nach Westen bis nach dem östlichen Frank-

reich die christlichen Gebiete plündernd durchzogen. Namentlich litten unter ihren Einfällen die blühenden bayrischen Klöster. Erst Otto I. machte 955 durch seinen Sieg auf dem Lechfelde den ungarischen Plünderungszügen ein Ende.

Man begreift, daß bei der inneren Zerfahrenheit, den fortwährenden Parteikämpfen, den Einfällen heidnischer Völker, der Bedrängung durch die Mohammedaner für eine ruhige Fortentwicklung des kirchlich-religiösen Lebens die Zeit nicht günstig war und der Förderung der abendländischen Kultur allenthalben Hindernisse und Hemmungen entgegengestellt wurden. In der Tat erklären sich daraus zum größten Teile die Verfallserscheinungen, die uns begegnen. Die Kirche bedarf friedlicher Zeiten, um zu gedeihen. Werden die kirchlichen Gebäude verwüstet und zerstört, die Priester und die Gläubigen zerstreut, dann hört auch das religiöse Leben auf, und es muß, was sonst an Kräften zur Pflege des Erhaltenen hätte verwendet werden können, zur Verteidigung und nachher zum Neuaufbau herangezogen werden. Mit der Auflösung der äußeren Ordnung lockern sich auch heilsame sittliche Schranken; Gewalttätigkeit und Zuchtlosigkeit haben es frei, sich auszubreiten. Das hemmte natürlich auch im allgemeinen die Kultur, deren einziger geistiger Träger damals die Kirche war.

Glücklicherweise war dieser innere Verfall nicht allgemein. Er ist auch nicht gleichartig, vielmehr nach dem Grade der äußeren Bedrängnis und der inneren politischen Wirren und Kämpfe in den einzelnen Ländern verschieden. Wo keine Hemmung äußerer Art im Wege steht, suchen die Kräfte, die unter Karl dem Großen zu freudigem Schaffen geweckt worden waren, weiter zu arbeiten, und in mancher Richtung sehen wir sogar noch Fortschritte gegenüber Mängeln, die unter Karl dem Großen sich gezeigt hatten. Aber das dauert zunächst nur noch kurze Zeit. Am Ende des 9. Jahrhunderts kommen diese fortschrittlichen Bewegungen fast überall zum Stillstand, und daran erkennen wir die Zeichen des Verfalls, neben denen dann aber auch schon die Vorboten der Kräfte erscheinen, die den Verfall überwinden sollten.

Betrachten wir im einzelnen jene Bewegungen, die anfangs eine aufsteigende Richtung zeigen, dann aber teils entarten oder zum Stillstand kommen, so sehen wir fast überall noch Nachwirkungen des Geistes, den die Angelsachsen, vornehmlich Bonifatius, auf das Festland verpflanzt hatten. Wir können das verfolgen bei der Heidenmission, in dem Problem der Kirchenreform, bei dem Anschluß an das Papsttum, in der Stellung der Metropolen. Die politische Entwicklung, mit der durch Karl den Großen die Kirche eng verknüpft war, bedingt das Wirken der Kirche, indem sie dasselbe allmählich mehr herabzieht als fördert. Das zeigt zunächst deutlich die Heidenmission.

Nachdem die Sachsen und Friesen als die letzten deutschen Stämme Christen geworden waren, legte sich der Gedanke nahe, die Mission der nordischen Völker in Angriff zu nehmen. Die Verhält-

nisse bei den Dänen, den Nachbarn der Sachsen und Friesen, schienen dafür besonders günstig, als der König Harald, der im Thronstreit unterlag, bei Ludwig dem Frommen Zuflucht suchte. Ebo, der neue Erzbischof von Reims, trat dabei in den Vordergrund. Ein sächsischer Bauernsohn, war er als Milchbruder Ludwigs am Hofe Karls des Großen aufgewachsen und hatte nun, nachdem er durch Ludwigs Gunst das wichtigste Erzbistum im Westen erhalten hatte, Gelegenheit, seine Tatkraft zu bewähren, aber auch seinen Ehrgeiz zu zeigen. Wie das früher Willibrord und Bonifatius getan, begab sich Ebo zum Papste, um von ihm den Auftrag und die Vollmacht zur Heidenmission zu empfangen, die der Papst Paschalis I. gern erteilte, indem er Ebo zum Legaten für den Norden ernannte. Dann brach Ebo nach Dänemark auf. Die Art, wie man ein mehr äußerliches Ereignis als großen Erfolg Ebos feierte, entsprach nicht der Wirklichkeit. Harald kam nach Mainz und ließ sich dort 826 unter großem Prunk taufen, aber er wurde dazu doch mehr durch Not gedrängt, da er wieder hatte fliehen müssen, und die Predigt Ebos hatte dauernde Wirkungen in Dänemark nicht hervorgebracht. Man sah ein, daß man erst an der sächsischen Grenze festere Stützpunkte der christlichen Mission sichern und ihr geduldige Arbeiter verschaffen mußte. Zu den Bistümern Halberstadt, Hildesheim und Osnabrück, deren Gründung oder Festigung Ludwig zu verdanken war, wurde noch als eigentlicher Missionsausgangspunkt das Bistum Hamburg hinzugefügt und ihm als erster Bischof ein Mönch Ansgar vorgestellt, der würdige sich an Bonifatius anreichte.

Geboren in Nordfrankreich, vielleicht als Sprößling einer dort angesiedelten Sachsenfamilie, war Ansgar in dem Kloster Corbie an der Somme herangebildet worden, das damals unter Abt Adalhard, dem Vetter Karls des Großen, blühte. Karl hatte nach Corbie Sachsenknaben gesandt, um sie als christliche Lehrer für ihre Heimat heranzubilden zu lassen. Diesen Plan setzte Adalhard mit seinem Bruder Wala fort. Sie hatten durch ihre Mutter sächsisches Blut in ihren Adern. Auf dem Königshofe Höxter an der Weser gründeten sie 822 das Kloster Neu-Corvey, das eine Pflanzschule christlicher Kultur im östlichen Sachsenlande wurde. In das neue Kloster kam Ansgar als Lehrer. Von Ludwig dem Frommen auf den Vorschlag Walas, der seinem Bruder Adalhard als Abt von Corbie gefolgt war, dazu ausersehen, begleitete er den getauften Dänenkönig Harald in sein Reich zurück, ohne aber zunächst in Dänemark viel ausrichten zu können. Erfolgreicher war sein Wirken in Schweden, wohin ihn der Auftrag Ludwigs weiter leitete. Hier gründete er in Birka am Mälarsee die erste christliche Kirche. Nach anderthalb Jahren kehrte er in die Heimat zurück, wo Ludwig nun große Pläne mit ihm ausführen wollte.

Nach dem Berichte, den Ansgar erstattete, wurde auf dem Reichstag zu Diedenhofen die Gründung eines neuen Bistums in Hamburg für die nordischen Missionen beschlossen und Ansgar als erster

Hirt 831 geweiht, der von Gregor IV. das Pallium und die Würde eines päpstlichen Legaten bei den Dänen, Schweden und Slawen erhielt. Großes hätte geschaffen werden können, wenn nicht der Zeiten Ungunst so schnell dazwischen getreten wäre. Die Abtei Turholt bei Brügge in Westflandern, die der neue Erzbischof zum Unterhalt seiner Kirche und Schule brauchte, wurde ihm durch Karl den Kahlen entzogen, und dann kamen 845 die dänischen Seeräuber, die Hamburg, mit allem, was Ansgar errichtet hatte, einäscherten. Auch die schwache schwedische Missionsstation wurde zu der Zeit vernichtet. Aber dem mutig ausharrenden Hamburger Erzbischof kam schließlich Ludwig der Deutsche, dem nach dem Vertrage von Verdun das ostfränkische Reich gesichert war, zu Hilfe, indem er ihm das damals erledigte Bistum Bremen verlieh, mit dem der neue Sprengel vereinigt wurde. Ansgar nahm diese Lösung an, als sich eine Synode dafür ausgesprochen hatte, konnte sich aber erst ganz beruhigen, als Papst Nikolaus I. die apostolische Bestätigung erteilte. Von Bremen aus konnte Ansgar dann endlich in Dänemark mehr erreichen. Der König Horich erlaubte die Predigt der christlichen Lehre, und es konnte in Schleswig eine Kirche gebaut werden. Ansgar selbst ging noch einmal nach Schweden, unterstützt von Ludwig und Horich. Die aufgelöste schwedische Missionsstation konnte wenigstens wiederhergestellt werden. Bei Ansgars Tode 865 waren die Erfolge in Dänemark aber noch dürftig, da zu Schleswig nur eine zweite christliche Kirche in Ribe hinzukam.

Ansgar trifft deshalb kein Vorwurf. Er war in vollem Sinn ein Bote des Herrn, ein wahrer Schüler des hl. Benedikt, der selbstlos ohnegleichen wirkte, alle Mühseligkeiten auf sich nahm und von Ruhmsucht nichts wissen wollte. Wegen seiner idealen Gesinnung verdiente er, der Apostel des Nordens genannt zu werden. Wenn er keine größeren Erfolge erreichte, so lag das hauptsächlich daran, daß er allein stand. Es fehlte ihm an Gleichgesinnten, opferfreudigen Missionaren, die bereit waren, nach seinen Mahnungen durch Händearbeit für ihren Unterhalt zu sorgen. Die deutsche Kirche seiner Zeit zeigte nicht, obwohl ihr das Missionsfeld nördlich der Elbe so nahe lag, die schöne Begeisterung, welche die Zeitgenossen des heil. Bonifatius in England einst für die Mission in Deutschland erfüllt hatte. Die deutschen Bischöfe hatten für ein so selbstloses Wirken wie das des Ansgar kein Verständnis.

So nützte es auch nichts, daß dem ersten Hamburger Erzbischof noch ein Gleichgesinnter, sein Lieblingsschüler und Biograph, Rimbert, folgte. Die nordische Mission erhielt unter ihm einen tödlichen Schlag, als im Februar 880 die Sachsen am Nordseestrande eine schwere Niederlage von den Normannen erlitten. Es ist bezeichnend, daß in dieser Schlacht zwei sächsische Bischöfe, Thiadrich von Minden und Markward von Hildesheim, fielen. Um dieselbe Zeit, im Jahre 886 fiel ein deutscher Bischof, Wolfher von Minden, in einem Kampf gegen die Slawen. Man begreift, daß die Slawen

und die Dänen dem Christentum gegenüber mißtrauisch waren, wenn sie sahen, daß mit diesem ihnen auch die deutsche Herrschaft gebracht werden sollte. Der Hinweis, daß die Sachsen 100 Jahre vorher auch nicht anders bekehrt worden waren, konnte, abgesehen von grundsätzlichen Erwägungen, nur zum Teil Geltung haben, da die Einordnung der Sachsen in die christliche Gesellschaft doch hauptsächlich deshalb schließlich so gut gelang, weil sie immerhin als Deutsche ihren christlichen Nachbarn näher standen, als die Völker der Nordgermanen und Slawen, bei denen eine solche Einordnung nicht alsbald zu erwarten war.

Es war aber eine Folge des von Karl dem Großen bei den Sachsen gegebenen Beispiels, daß im deutschen Norden die Fortschritte des Christentums immer mit Mitteln der Gewalt erzielt wurden. Die harte norddeutsche Art ist wohl als Folge davon geblieben. Die Kirche trat hier von Anfang an in der schroffen Form der Staatskirche auf. Nur der hl. Ansgar aus dem Kloster Corvey ist noch als ein Nachglanz von dem Segen anzusehen, den das selbstlose Wirken eines Bonifatius einst über Deutschland gebracht hatte. Der Zustand, wie er am Ende des 9. Jahrhunderts an der unteren Elbe herrschte, war der, daß dort, wo die deutsche Sprache aufhörte, auch dem christlichen Glauben die Grenze gesetzt war.

Im Südosten Deutschlands treten uns bei der Slawenmission ähnliche Erscheinungen, wenn auch in einer anderen Form, entgegen in dem Kampfe, den christliche Kirchen um ein hoffnungsvolles Missionsfeld führten. Die von den deutschen Bistümern Salzburg und Passau ausgehenden Missionsbestrebungen, die auch hier offenkundig höhere Kultur verbreiteten, machten in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts erfreuliche Fortschritte, besonders im alten Lande Pannonien. Aber indem das Christentum hier nach Osten vordrang, sollte es bald auf andere Missionare stoßen, die vom fernen Osten nach Westen kamen und sich als Träger einer noch höheren Kultur ansehen konnten. Es begann der Kampf zwischen der morgenländischen und abendländischen Kultur, zwischen den Kirchen von Konstantinopel und Rom um die Bekehrung und Zivilisation der Slawen, ein Gegensatz, den diese bisweilen wohl zu ihrem Vorteil ausnutzten, der ihnen aber im ganzen doch dauernde Nachteile bringen sollte, die bis heute nachwirken. Die Slawenwelt spaltete sich in zwei Teile. Unter diesen Umständen konnten nur große Selbstlosigkeit und ein durchaus reines evangelisches Missionsinteresse Konflikte unter den Missionaren der beiden Kirchen vermeiden, die nur noch mühsam die Glaubensgemeinschaft aufrecht erhielten.

Schon bei den Bulgaren, die bis Unterpannonien vorgedrungen waren, zeigte sich ein Zusammenstoß, bei dem aber die fränkische Kirche noch weniger direkt mit den Griechen zusammentraf. Der König Boris war 864 zum Christentum übergetreten und erbat sich Missionare sowohl aus Deutschland wie aus Rom und Konstantinopel. Der Bischof Ermanrich von Passau wurde von Ludwig dem Deut-

schen 867 mit einigen deutschen Geistlichen zu ihm gesandt. Als er dort ankam, fand er schon zahlreiche römische Missionare, denen er das Missionsgebiet überließ, die ihrerseits aber dann das Feld den Griechen räumen mußten.

Der Konflikt wurde schärfer in Mähren, das mit Böhmen seit Karl dem Großen in loser Abhängigkeit vom deutschen Reiche stand. Mit der deutschen Macht drang hier das Christentum vor, und zwar waren es in Böhmen besonders Regensburger Missionare, die das Evangelium verkündeten. Im Jahre 845 ließen sich 14 tschechische Fürsten zu Regensburg taufen. Die Entwicklung der deutschen Mission zeigte viele Schwankungen je nach dem Zustand der größeren oder geringeren politischen Abhängigkeit von den Deutschen. Denn die Mission ging eben hier auch neben der deutschen Herrschaft als eine Folge derselben einher. Deutsche Bischöfe und Äbte begleiteten deutsche Heere oder führten dieselben sogar an, wie 857 Otgar von Eichstätt, 871/2 Arn von Würzburg, 872 Liutbert von Mainz und Abt Sigehard von Fulda.

Der deutschen Herrschaft widerstrebten vor allem die Mährenherrscher Rastislaw (846—870) und Swatopluk (870—894), die über ein großes Reich geboten, das außer Mähren, Böhmen und der Slowakei die Sorben an der Saale und Elbe wie die polnischen Stämme in Schlesien und im westlichen Galizien umfaßte und in der Theißebene an die Herrschaft der Bulgaren stieß. Ihre Hauptstadt war Welehrad, Ungarisch-Hradisch in Mähren. Die Bedeutung ihrer Staatengründung beruhte darin, daß sie die erste wirklich nationale Einigung unter einem nationalen Oberhaupte bei den Westslawen war. Darum hat sie sich in die Erinnerung der Slawen besonders tief eingeprägt. Das Streben nach nationaler Sonderung mußte zunächst zu einem Gegensatz gegen die deutsche Oberherrschaft und gegen das Christentum, das von dort kam, führen. Rastislaw verjagte die deutschen Priester. Aber er, der selbst Christ war, wußte doch die Bedeutung der christlichen Kultur zu schätzen und begriff, daß sein Land, sollte es seine Unabhängigkeit bewahren, christlich werden mußte. So beschloß er, sich Priester nicht von den Deutschen, sondern von den Griechen in Konstantinopel zu holen. Es war zu derselben Zeit, als die Rivalen des Mährenherrschers, die Bulgaren, sich Priester aus dem Westen erbaten.

Die Bitte der Mährer wurde im Jahre 862 dem byzantinischen Kaiser Michael vorgetragen. Dieser entsandte die eifrigen Glaubensboten Konstantin und Method, zwei Brüder, die aus Thessalonich stammten, sich nicht geringe Gelehrsamkeit erworben hatten und die slawische Sprache kannten, vielleicht selbst slawischer Abstammung waren, denn die Slawen waren damals schon in und um Thessalonich zahlreich. Sie waren in Konstantinopel wohlbekannt und hatten sich bei manchen Gelegenheiten schon bewährt. Konstantin war Archivar (Chartophylax) des Patriarchen von Konstantinopel, später Lehrer der Theologie und Philosophie, und hatte sich als Missionar bei dem

türkischen Stamme der Chazaren in der Krim wertvolle Erfahrungen erworben. Methodius war eine Zeitlang Statthalter über slawische Gebiete im byzantinischen Reiche gewesen, dann als Laienmönch in ein Kloster in Bithynien eingetreten. Der Kaiser hatte also eine sehr gute Wahl getroffen.

Schon in Konstantinopel ging Konstantin daran, die Heilige Schrift in das Slawische zu übersetzen. Dafür stellte er eine besondere aus der griechischen Minuskel geformte Schrift, die Glagolica, zusammen. Bei den Mähren angelangt, predigten die Brüder in slawischer Sprache, in der sie auch die Liturgie abhielten. Sie hatten bald außerordentlichen Erfolg, riefen aber auch gleich den Widerspruch der deutschen Priester hervor, die in den griechischen Missionaren Eindringlinge in ein der abendländischen Kirche zukommendes Missionsfeld sahen. Namentlich griffen die deutschen Priester die Feier der Liturgie in slawischer Sprache an. Sie behaupteten, nur drei Sprachen dürften für die Liturgie verwendet werden: hebräisch, griechisch und lateinisch, und führten als Beweis die dreifache Inschrift auf dem Kreuze Christi an. Die griechischen Missionare wiesen diese Angriffe zurück, indem sie die deutschen Priester als Dreizüngler oder Pilatusjünger bezeichneten und ihnen vorwarfen, daß sie zu weitgehende Rücksicht auf die heidnischen Gewohnheiten des Volkes bei den Neubekehrten nähmen.

Der Streit sollte in Rom entschieden werden, wohin die Missionare sich nach dreieinhalbjähriger Tätigkeit 868 begaben. Hier sicherten sie sich durch die Überbringung der von Konstantin in Cherson aufgefundenen Reliquien des hl. Klemens, des vierten Bischofs von Rom, einen guten Empfang. Konstantin trat in Rom in ein Kloster, wo er als Mönch den Namen Cyrill erhielt, starb aber bald daselbst. Methodius erhielt die Ermächtigung des Papstes Hadrian II. zur apostolischen Tätigkeit bei den Slawen, aber in einem etwas anderen Wirkungsfeld; bei den zum Salzburger Missionssprengel gehörenden Slawen in Pannonien sollte er seinen Sitz nehmen. Dort wünschte ihn der christliche Fürst Kozel. Der Papst erneuerte für Methodius — vielleicht aber erst auf einer zweiten Romreise — das alte sirmische Erzbistum. Methodius kehrte zu Kozel, der am Plattensee herrschte, als Erzbischof zurück und nahm seinen Sitz in Moosburg. Wenn man ihm in Rom so großes Vertrauen schenkte, so hing das wohl damit zusammen, daß damals die morgen- und abendländische Kirche wegen Photius in einen Streit geraten waren, der das große Schisma zwischen der Kirche des Ostens und Westens einleiten sollte. Daß der Grieche Methodius sich Roms Autorität unterordnen wollte, mußte ihm in dieser Zeit besonders anerkannt werden.

Die deutschen Bischöfe waren aber für solche Erwägungen nicht empfänglich. Sie vermochten nicht die natürliche Eifersucht darüber zu unterdrücken, daß ihnen ein Missionsgebiet entzogen wurde. Sie wollten auch nicht anerkennen, daß Methodius als Missionar ihnen schon durch seine Bildung überlegen war. Nicht das allgemeine

Interesse des Christentums, sondern die Wahrung ihrer Rechtsansprüche stand ihnen im Vordergrund. Der Erzbischof Adalwin von Salzburg wollte sich seinen Missionssprengel nicht verkleinern lassen. Dafür erbat er sich die Mithilfe der bayerischen Bischöfe und des Königs, die sogleich zu seiner Unterstützung bereit waren. Er berief 870 eine Synode nach Regensburg, bei der auch der König Ludwig der Deutsche zugegen war. Der Erzbischof Methodius, der zitiert worden war, verteidigte sich persönlich. Aber es kam zu keiner Verständigung. Leidenschaftliche Erbitterung wurde vielmehr offen zum Ausdruck gebracht. Methodius erhitzte sich im Wortstreite und bezeichnete die Gegner als Barbaren. Der Bischof Ermanrich von Passau, der drei Jahre vorher aus Bulgarien abgewiesen worden war, ging mit der Reitpeitsche auf Methodius los, so daß andere dazwischentreten mußten.

Das ist nicht die Art, wie wir Bischöfe und Missionare zu sehen wünschten, entsprach aber der Gesinnung jener Bischöfe, die sich in erster Linie als herrische Machthaber fühlten und an der Spitze von Heeren einherzogen. Die Predigt des Evangeliums, die Apostel wie Severin, Bonifatius und Ansgar als eine freiwillig übernommene Aufopferung für Gott selbstlos ausführten, wurde hier als eine Rechtsquelle angesehen, und jene Auffassung tritt uns unverhüllt entgegen, die oftmals, besonders am Ende des Mittelalters, der Kirche so viel von ihrer Würde genommen hat, die Folge der engen Verquickung zwischen weltlicher Macht und kirchlicher Stellung.

Wir haben die schroffe Behandlung des Methodius durch die deutschen Bischöfe auch deshalb zu bedauern, weil hier eine einzigartige Gelegenheit versäumt wurde, um griechischer Kultur und Bildung in Deutschland Einlaß zu gewähren. Wäre ein Zusammenwirken, wie es das Papsttum erstrebte, zustande gekommen, so hätte die Kulturentwicklung des Abendlandes vielleicht wesentlich beschleunigt werden können. Die direkte Befruchtung mit griechischem Geiste, die erst am Ende des Mittelalters eintritt, hätte schon im 9. Jahrhundert beginnen können, und vielleicht wäre dann die unglückliche kirchliche Trennung von Ost- und Westeuropa verhindert worden. Aber für solche Gedanken waren damals die Geister noch zu beschränkt. Die Zeiten im allgemeinen waren für derartige Möglichkeiten nicht reif.

Methodius wurde von der Regensburger Synode abgesetzt und in ein Freisinger Kloster als Gefangener gebracht, wo er zweieinhalb Jahre in Haft blieb. Der Papst Johann VIII. aber, an den der abgesetzte Erzbischof appellierte, trat für ihn ein und gebot, Methodius wieder einzusetzen. Ermanrich von Passau wurde nach Rom geladen, um sich wegen seines ungeziemenden Verhaltens zu verantworten. Die deutschen Bischöfe mußten Methodius wieder freilassen. Allerdings verwarf der Papst durch seine Legaten die Anwendung der slawischen Sprache in der Meßliturgie.¹ Da das Land Kozels nach dessen Tode

¹ Jaffé² 3268. M. G. Epp. VII. 161.

wieder unter fränkische Herrschaft kam, so wurde Methodius nun wieder nach Mähren gesandt, wo ihm Swatopluk, der Nachfolger von Rastislaw, die böhmisch-mährische Kirche ganz überließ.

Nachdem Methodius noch einmal vor Papst Johannes sich in Rom gerechtfertigt hatte, wurde ihm 880 von Rom schließlich auch die slawische Meßliturgie zugestanden. In einem Briefe an Swatopluk schrieb Johann VIII.: „Vom Standpunkte des Glaubens und der Lehre steht dem nichts entgegen, die Messe in der slawischen Sprache zu singen oder das heilige Evangelium und die göttlichen Lesungen des Neuen und Alten Testaments in guter Übersetzung und Deutung zu lesen oder so alle anderen Stundengebete zu verrichten, da ja der, welcher die drei Hauptsprachen gebildet hat, nämlich Hebräisch, Griechisch und Lateinisch, auch alle anderen Sprachen zu seinem Preis und Ruhm geschaffen hat. Wir befehlen jedoch, daß in allen Kirchen deines Landes wegen der größeren Ehrerbietung das Evangelium lateinisch gelesen und nachher in slawischer Übersetzung für die Ohren des Lateinisch nicht verstehenden Volkes verkündet werde, wie es in gewissen Kirchen üblich zu sein scheint, und wenn es dir und deinen Großen gefällt, die Messe lieber in lateinischer Sprache zu hören, so befehlen wir, daß für dich die Messe in lateinischer Sprache abgehalten werde.“¹ Zugleich wurde aber damals der vom Papste geweihte Schwabe Wiching als Suffraganbischof in Neitra dem Methodius zur Seite gestellt.

Dauernd waren indes die Erfolge der Missionstätigkeit des Methodius nicht. Swatopluk kam nach des Methodius Tode (885) mit dessen Schülern in Streit. Die slawische Liturgie wurde in Mähren wieder beseitigt, durch Schüler des Methodius aber zu den Südslawen verpflanzt. Dann wurde 906 das Mährenreich durch die Ungarn zerstört. Das Vordringen der heidnischen Magyaren vernichtete vorläufig das ganze Missionswerk in diesen Gegenden.

Auch die Regensburger Missionare in Böhmen hatten am Ende des 9. Jahrhunderts noch keine ganz feste Grundlage aufzurichten vermocht. Der erste christliche Herzog war nicht der angeblich durch Method getaufte Boriwoj, sondern sein Sohn Sbitigniew, der 895 dem König Arnulf zusammen mit seinem Bruder Wratislaw in Regensburg huldigte. Deren Mutter Ludmila zeigt uns die erste slawische Frau, welche den Wert der christlichen Kultur tief erfaßte und darum eifrigst besorgt war, ihr im Herrscherhause die Zukunft zu sichern und ihren Enkel Wenzel in diesem Geiste zu erziehen. Aber dem Haß ihrer Schwiegertochter Drahomira und einer hinter ihr stehenden deutsch- und christenfeindlichen Nationalpartei fiel Ludmila zum Opfer. Auch der fromme König Wenzel starb eines gewaltsamen Todes (929). Erst eine Generation später konnte in Böhmen durch Begründung des Landesbistums in Prag ein fester Grund gelegt werden.

¹ Jaffé² 3319. M. G. Epp. VII, 224.

Die Hemmungen, die hier dem Fortschreiten des Christentums entgegenstanden, kamen offenbar von der Verquickung politischer und nationaler Gegensätze mit der religiösen Frage. Ob ein deutscher Bischof wie der hl. Wolfgang, der durch großmütigen Verzicht die Gründung des Bistums Prag ermöglichte, nicht schon im 9. Jahrhundert hier Dauernderes erreicht haben würde? Aber ein Wolfgang war auch erst möglich, als in die abendländische Kirche neue Ideen eingezogen waren, die im 9. Jahrhundert noch nicht oder doch zu wenig vorhanden waren. Die Fortsetzung der karolingischen Traditionen zeigte sich zunächst darin, daß die Kirche ihren Charakter als Staatskirche in den Vordergrund stellte, in Verbindung mit der Staatsmacht allenthalben auftrat. Machtfragen spielten die erste Rolle.

Bestätigt wird uns dies, wenn wir die Stellung betrachten, die der fränkische Episkopat in dem Thronstreite der Karolingerfamilie besonders unter Ludwig dem Frommen einnahm. Die Kirche wurde in den Streit mit hineingezogen, und es traten teilweise Verhältnisse ein, wie wir sie im Merowinger Reich kennen gelernt haben. So schlimm wie damals konnte aber die Kirche und die mit ihr eng verbundene Kultur nicht mehr herabsinken. Man hatte erkannt, wie man die Kirche vor ihrem inneren Verfall bewahren könne; man wußte, wie sie früher reformiert worden war. Die Heilmittel waren die Universalität der Kirche und ihre innere Konzentration. Das Verlangen nach diesen Heilmitteln sicherte dem Abendlande eine Überlegenheit über den Orient, ließ moralische Kräfte immer wieder zur Geltung kommen, die doch mehr wert sind als die äußere Macht. Freilich dauerte es lange Zeit noch, bis dieses Verlangen rein zum Ausdruck kam. Zunächst sehen wir vielfach nur ein Vergreifen in den Mitteln, ja eine Skrupellosigkeit in der Wahl der Mittel, durch die man die idealen Ziele nur in Verruf bringen konnte.

Man hoffte, den unseligen Streit zwischen Ludwig dem Frommen und seinen Söhnen damit beizulegen, daß man den Träger der kirchlichen Autorität, den Papst selbst, als Schiedsrichter auftreten lassen wollte. Es entsprach das wohl dem besonderen Liebesbund, wie er seit den Tagen Pippins zwischen den Karolingern und den Päpsten geknüpft worden war, und der bei jedem beiderseitigen Regierungswechsel erneuert wurde. Wie der Kaiser der Hüter sein sollte für die rechtmäßige Weitergabe der päpstlichen Autorität, so konnte gegenüber der kaiserlichen Autorität derselbe Beruf auch dem Papst zugewiesen werden. Lothar, der älteste Sohn Ludwigs des Frommen, hatte eben erst bei der Wahl Eugens II. 824 das kaiserliche Schutzverhältnis sehr scharf zum Ausdruck gebracht, indem er die Bestimmung durchgesetzt hatte, daß ein Papst erst geweiht werden sollte, wenn er vor den Römern in Gegenwart kaiserlicher Sendboten dem Kaiser einen Treueid geleistet hätte. Auch hatte sich der Nachfolger Eugens II., Gregor IV., nicht eher weihen lassen, bis ein kaiserlicher Gesandter nach Rom gekommen war und sich überzeugt hatte,

daß die Wahl in kanonischer Form vorgenommen worden war. Darum konnte man es wohl rechtfertigen, wenn auch der Papst über den Streit um die Weitergabe der kaiserlichen Macht ein entscheidendes Wort mitsprechen wollte. Damit ist nun freilich nicht gesagt, daß man den richtigen Weg fand, als man Gregor IV. veranlaßte, über die Alpen zu kommen und persönlich gegen Ludwig den Frommen aufzutreten. Gregor erkannte nicht rechtzeitig, daß er und seine Autorität für selbstsüchtige Ziele anderer eingesetzt wurden.

Es war ja richtig, daß die Verwirrung im Reiche dadurch hervorgerufen worden war, daß Ludwig der Fromme die alte Nachfolgeordnung vom Jahre 817 umgestoßen hatte, indem er auch Karl den Kahlen, den Sohn seiner zweiten, ehrgeizigen Gemahlin Judith mit einem Teile des Reiches ausstatten wollte. Wenn Lothar und seine Brüder, Pippin von Aquitanien und Ludwig der Deutsche, sich dem widersetzten, so hatten sie die besten Vertreter der alten Traditionen Karls des Großen und der Einheit der Kaisermacht auf ihrer Seite. Nur erkannten die Vertreter der Reichseinheit nicht, daß die älteren Söhne des Kaisers nichts anderes bezweckten, als auf Kosten der Reichseinheit die eigene Macht zu vergrößern. Es fehlte auch nicht an Bischöfen, die zum Kaiser hielten. So gab es eine seltsame Lage, als der Papst im Gefolge Lothars über die Alpen kam.

Zwei Richtungen traten sich im fränkischen Klerus gegenüber, die ihre Parteinahme grundsätzlich zu rechtfertigen suchten. Die einen wollten ein Zusammenschließen der Bischöfe um den Papst gegen den Kaiser, die anderen sahen den Kaiser als den Herrn auch der fränkischen Kirche an und hielten zu ihm gegen die älteren Söhne. Der Führer der päpstlichen Partei war der aus Spanien stammende Erzbischof Agobard von Lyon, ein außerordentlich reger Schriftsteller, dem wir noch oft begegnen werden. Die Frage wurde wieder als Machtfrage behandelt und spitzte sich darauf zu: Hat der Papst das Recht, dem Kaiser etwas vorzuschreiben? Zum ersten Male tauchte wieder jene am Ende des 5. Jahrhunderts zwischen dem oströmischen Kaiser und dem Papste verhandelte Kontroverse über das Verhältnis zwischen Kaisertum und Papsttum, geistlicher und weltlicher Gewalt auf, die nun das ganze Mittelalter hindurch eine Streitfrage wurde, die am meisten die Gemüter erregte.

Als bei dem Erscheinen Gregors im Elsaß 833 die Bischöfe, welche um Ludwig bei Worms waren, sich weigerten, zum Papste zu kommen, hielt ihnen dieser vor, daß die Leitung der Seelen, das päpstliche Amt, höher stehe als das zeitliche Amt des Kaisers. Der Streit um die Rangordnung war nun freilich immer ein Zeichen von verhängnisvoller Spannung zwischen zwei Gewalten, die zum allgemeinen Besten darauf angewiesen waren, sich zu verständigen, indem jede Gewalt die Machtsphäre der anderen anerkannte. Bei dieser ersten Machtprobe zeigte sich damals die päpstliche Autorität grundsätzlich als die stärkere. Das entsprach der Tatsache, daß es doch wesentlich die Kirche und das Papsttum gewesen waren,

von denen die moralische Grundlage für die Einigung des Abendlandes unter Karl dem Großen geschaffen worden war, und daß man allgemein nach einer höheren moralischen Autorität verlangte, wie man sie bei dem geistigen Leiter des Abendlandes suchte. Indes der Papst konnte doch seiner grundsätzlichen Überlegenheit nicht froh werden, und das Amt eines Friedensvermittlers, das er auf dem roten Felde bei Kolmar ausüben wollte, brachte ihm auch keinen Zuwachs an Ehre ein.

Das Heer des Kaisers und das seiner Söhne standen sich bei Kolmar kampfgelerüstet gegenüber. Der Papst begab sich in das Lager des Kaisers und unterredete sich mit diesem mehrere Tage. Diese Zeit benutzten die Söhne, um dem Vater sein Heer abwendig zu machen. Am Tage nach der Rückkehr des Papstes in das Lager der Söhne begann die Abwendung vom Kaiser, der schließlich, von allen verlassen, sich als Schutzsuchender zu seinen Söhnen begeben mußte, um nicht vom Troß des gegnerischen Heeres aufgehoben zu werden. Aber das Volk sah doch in der Abwendung vom Kaiser, die in dieser Form sicher auch nicht den Absichten des Papstes entsprach, einen Abfall, da nach seinem Sinn Verleugnung der Gefolgschaftstreue immer ein Unrecht war. So hieß das Feld bei Kolmar im Volksmund das Lügenfeld, und die Vermittlungsaktion des Papstes war damit in ein Licht gestellt, das seinem Ansehen abträglich war. Der Papst selbst konnte auch deshalb mit seiner Lage nicht zufrieden sein, weil er bald nur zu deutlich sah, wie die Söhne des Kaisers ihn für die weitere Zersplitterung des Reiches mißbrauchten. Die Art, wie die Bischöfe unter dem Vorsitz der Erzbischöfe Agobard und Ebo den Kaiser zu entehrender Kirchenbuße nötigten und der Kaiser dann als unwürdig des Thrones erklärt wurde, wandte dem tief Gedemütigten wieder die Sympathien zu, so daß er gedrängt wurde, von neuem die Regierung zu übernehmen. Das Reich hatte nichts gewonnen, die staatliche wie die kirchliche Autorität nicht wenig verloren.

Bald nach dem Tode des Kaisers (840) traten seine Söhne zum blutigen Bürgerkrieg einander gegenüber, und im Vertrage von Verdun (843) begann die Sonderung des um schweren Preis zusammengebrachten Reiches, indem der älteste, Kaiser Lothar, Italien und Mittelfranken, Ludwig der Deutsche Ostfranken und Karl der Kahle Westfranken erhielt. Damals war eigentlich niemand über die Teilung froh, am wenigsten die kirchlichen Kreise, obwohl die Sonderung im Sinne einer freien Entwicklung des Abendlandes lag und dem Bedürfnis der nach selbständigem Leben strebenden jungen Nationen entsprach, deren völkische Grundschichten eben verschieden waren. Die sprachliche Verschiedenheit der ost- und westfränkischen Gebiete trat eben damals in den Eiden hervor, die sich Ludwig der Deutsche und Karl der Kahle bei ihrem Bündnis gegen Lothar zu Straßburg im Februar 842 schworen.

Daß die Kirche über die Umstände, unter denen sie im fränkischen Reiche zu wirken hatte, immer weniger zufrieden war, zeigen uns viele Stimmen. Man klagte über die alten Mißstände, die schon zur Zeit Karls des Großen teilweise vorhanden waren, über die man aber damals nicht laut zu sprechen wagte. Nun wurden die Beschwerden offener geäußert. Sie verdichteten sich zu Konzilsbeschlüssen und Beschwerdeschriften, die man dem Herrscher überreichte. Erlangt wurde aber damit fast nichts. Denn die Mißstände hingen mit der Stellung zusammen, welche die Kirche in dem politischen, sozialen und wirtschaftlichen Leben der Zeit einnahm. Am Hofe wollte man die Auffassung nicht aufgeben, daß der reiche kirchliche Grundbesitz halb oder ganz zur Verfügung des Herrschers stehe, und so schöpften aus ihm die Herrscher immer von neuem, um ihre militärischen Anhänger zu lohnen. Deren Wert und Forderung nahm bei den inneren Kämpfen und äußeren Bedrängnissen fortwährend zu, während anderseits durch die Teilungen der königliche Besitz zusammenschrumpfte. So hören wir wieder über Säkularisationen des Kirchengutes klagen und werden direkt an die bösen Zeiten Karl Martells erinnert, von dessen Höllenstrafen eine damals auftretende Legende erzählte. Der heilige Bonifatius glaubte einst durch die Vergleiche, die er eingegangen war, dem Unrecht ein Ende gemacht zu haben. Aber schon in den ersten Jahren Karls des Großen war ein neuer Vergleich notwendig geworden, der durch die *precaria verba regis* 779 zu Heristal festgesetzt wurde.¹ Auch damit wurde nichts Dauerndes erzielt.

Ludwig der Fromme freilich wollte sich strenge an die alte kirchliche Auffassung halten. Er verordnete 819: „Weil wir nach der Tradition der Väter wissen, daß die Güter der Kirche Gelöbnisse der Gläubigen, Lösegelder von den Sünden und das Vermögen der Armen darstellen, so wünschen wir nicht nur einer jeden Kirche das Ihrige zu erhalten, sondern mit Gottes Hilfe noch vieles hinzuzufügen.“² Er schärfte das auch seinen Söhnen als Richtschnur für die Zukunft ein. Aber er selbst lieb schon früher säkularisiertes Kirchengut von neuem als Benefizien an Laien aus, und die Grafen vernahmen mit großem Unwillen, daß ein Bischof Agobard von Lyon in seinem 823/4 geschriebenen Traktat an die Beobachtung der kirchlichen Vorschriften erinnerte und die Säkularisationen Pippins wie Karls des Großen zu verurteilen wagte. Es ergaben sich daraus Spannungen zwischen den geistlichen und weltlichen Großen, die sich besonders nach dem Tode Ludwigs des Frommen bemerkbar machten, als die Säkularisationen frisch begannen. Sie erfolgten vornehmlich in Westfranzien, im Reiche Karls des Kahlen. Dort war der Grundbesitz der Kirchen und Klöster beträchtlicher als in den anderen Teilreichen, das dem Herrscher übrig gebliebene Königsgut aber geringer als anderswo. Dieses Mißverhältnis brachte den König in eine üble Lage. Karl der Kahle war persönlich wohl bereit, auf die Beschwerden der Bischöfe zu hören

¹ S. Bd. I, S. 360 ff.

² M. G. Cap. I, 275 s.

und ihnen Rechnung zu tragen. Als die Bischöfe wieder einmal auf einem Konzil in Paris, wie vorher zu Yutz bei Diedenhofen, Ver und Meaux ihre Beschwerden zusammenstellten und der König dieselben 846 auf dem darauf folgenden Reichstag zu Epernay den weltlichen Großen vorlegte, strichen diese viele Forderungen der Bischöfe und besonders jene, welche sich auf die Rückgabe der durch den König ausgeliehenen kirchlichen Güter und auf das Verbot neuer Ausleihe bezogen. Der König mußte das hinnehmen.

Die Gefahr nahte, daß die weltlichen Großen, die so viele Kirchengüter und Abteien in Besitz hatten, auch die kirchlichen Würden sich anmaßen. Der schriftgewandte Abt Lupus von Ferrières hatte darum in seiner auf Wunsch der Bischöfe verfaßten Beschwerdeschrift den weltlichen Großen zugerufen: „Mögen die weltlichen Großen die weltlichen Ehren besitzen und den Männern der Kirche die kirchlichen Ehren überlassen.“¹

Die Restitutionsfrage war verknüpft mit vielen anderen weittragenden Problemen. Nicht allein die Rechtsfrage kam in Betracht, die freilich zu endlosen Streitigkeiten führte, welche die vorhandene Unruhe und Unsicherheit noch vermehrten. Dazu trugen die Herrscher auch noch unmittelbar bei, indem sie die in ihren Gebieten liegenden Güter den Kirchen anderer Reichsteile einfach entzogen und für ihre Vasallen verwendeten. Daß kirchliche Anstalten und Missionskirchen dadurch bisweilen schwer litten, zeigt die Schädigung, welche die Hamburger Kirche Ansgars durch die Einziehung der Abtei Turholt in Westflandern erlitt.

Schlimmer noch war, daß die Bischöfe durch die fortwährende Sorge um das Zeitliche ganz in Anspruch genommen wurden. Das war der Standpunkt, von dem aus die um eine innere Reform der Kirche besorgten Kreise die Angelegenheit betrachteten. Diese Stimmung zeigt uns der gelehrte Paschasius Radbertus, der Biograph der großen Brüder Adalhard und Wala, indem er schreibt: „Die Priester Christi werfen sich in ihrem Innern auf die äußeren Dinge, obgleich sie lesen könnten, daß keiner, der Gott dient, sich in weltliche Geschäfte verwickeln soll. Von da kommt schlimmste Anmaßung und Verwirrung. Die Diener Christi werden aus Sorge um ihren Besitz auf das gewiesen, was ihnen nichts nützt. Die Laien reißen in ihrer Gier das, was Gott gehört, an sich und sehen sich dabei fast durch die königliche Macht geschützt.“²

Ein besonderer Übelstand kam dazu. Die Bischöfe hatten für ihren Grundbesitz und das ihnen dafür erteilte Privileg der Immunität, das seit dem Ende des 9. Jahrhunderts auch die hohe Gerichtsbarkeit umfaßte, militärische Lasten auf sich zu nehmen. Sie wurden dadurch genötigt, oft ins Feld zu ziehen. Nicht selten waren die kriegerischen Gestalten der Bischöfe, die wir auf den Schlachtfeldern

¹ M. G. Cap. II, 386.

² Vita Walae I. II, c. 2. Mabillon, Acta SS. O. S. B. s. IV, I p. 469.

an den Grenzen in Wehr und Waffen gesehen haben, und von denen mancher dabei sein Leben ließ.

Die Lebenshaltung der Bischöfe glich dann auch vielfach der weltlicher Heerführer. Das Konzil von Pavia aus dem Jahre 850, das die alten Formen bischöflicher Lebensführung einschränkte, nach der die Bischöfe mit ihren Geistlichen zusammen leben und beten, einfach speisen und die Armen um sich haben sollten, kennzeichnet die Abwege, auf die manche gerieten, im Kanon 4: „Der Bischof soll alle Passionen, die dem heiligen Wandel und dem priesterlichen Amt widersprechen, durchaus verabscheuen, nicht mit Hunden und Falken selbst die Jagd ausüben, es sich versagen, Pferden und Maultieren besondere Sorge zu schenken. Er soll auf kostbare Kleidung keinen Wert legen, sich bei seinem Auftreten nicht so aufführen, als ob er es nur auf äußeren Pomp absehe. Seine Rede sei geistlicher Art angepaßt, prahle nicht mit abstoßenden und herausfordernden oder hochfahrenden Worten. Dem Evangelium gemäß soll er sich begnügen mit ‚Ja, ja‘, ‚Nein, nein‘, und wenn er wegen des harten Sinnes der Zuhörer etwas nachdrücklich hervorheben will, dann soll er vielmehr nach apostolischer Art sagen: ‚Gott weiß es‘ oder ‚bei Gott‘, aber nicht ‚bei der Gnade des Kaisers‘, dem bekannten Schwur derjenigen, die der Welt dienen. So möge mit Hilfe des Herrn die bischöfliche Würde von aller Leichtfertigkeit und Prahlerei gereinigt werden, damit sie für alle Christen ein Spiegel guten Wandels zu werden vermag.“¹

Die Reformpartei wollte Abhilfe schaffen, indem sie vorschlug, die Bischöfe könnten den weltlichen Großen für die Kriegsdienste von neuem Kirchengut überlassen, wenn nur die Bischöfe dafür von dem persönlichen Kriegsdienst befreit würden. Wie wenig dieser dem Beruf der Bischöfe entsprach, erkannte keiner so scharf wie der weitblickende Adalhard. Von ihm berichtet Paschasius Radbertus den Ausspruch: „Viele Lenker der Kirche, und selbst diejenigen, die feierlich der Welt entsagt haben, werden wieder genötigt, ihr zu dienen, weil sie zu viel von ihren Gütern haben . . . Jetzt müssen wir dem Staate dienen, weil der Staat, geschwächt von unserer Begierde, aus sich nicht bestehen kann, und deshalb sind wir, die wir frei sein sollten in Christus, wider Willen in die schmachlichste Knechtschaft verfallen.“²

So wenig damals die Bischöfe solche Vorwürfe unterschrieben und auf einen Ersatz für ihren persönlichen Heeresdienst eingehen wollten, am Ende kam die weitere Ausbildung des Lehnstaates doch auf diese Bahnen hinaus. Die „milites“, welche kirchliches Gut vom König erhalten hatten, wurden Vasallen des Bischofs, der durch sie seine Kriegspflicht erfüllen ließ. Diese Entwicklung zeigte sich zuerst in Frankreich, wo die Schwäche der königlichen Gewalt hauptsächlich dazu beitrug. Es bildeten sich die geistlichen territorialen Herrschaften, die nach den Säkularisationen der Karolinger eine neue Phase in

¹ M. G. Cap. II, 117 s.

² Vita Adalhardi c. 68. Mabillon a. a. O. 314.

der Verquickung des Geistlichen und Weltlichen eröffnen, am meisten in Deutschland sich ausbildeten und dort bis in die Neuzeit fort-dauerten.

Schon unter Ludwig dem Frommen hören wir ferner noch oft wiederkehrende Klagen über die mit den Säkularisationen zusammenhängenden Mißbräuche bei den Vakanzen von Bistümern. Die Herrscher zogen die Besetzung absichtlich lange hinaus, um die erwünschte Gelegenheit zur neuen Ausleihe von kirchlichem Gut an ihre Anhänger wahrzunehmen. Die geistlichen Funktionen ließen sie unterdessen durch Chorbischöfe besorgen, die darum bei den Reformfreunden immer mehr Anstoß erregten.

Bei allen diesen Beschwerden stand der alten kirchlichen Auffassung von dem Bischofsamt eine neue gegenüber, die nun nach dem Tode Karls des Großen offen hervortrat und lange mit der alten, vom kirchlichen Standpunkte allein berechtigten rang. Die am Hofe zur Herrschaft gekommene Auffassung lief darauf hinaus, daß Bistümer und Abteien Lehen (beneficia) des Königs seien, die Prälaten Kronvasallen wie die Grafen, daß das kirchliche Amt ein Reichsamt sei, Stifter und Klöster als Reichsstifter und Reichsklöster zu betrachten seien. Man könnte von einer Übertragung des Begriffes der niederen Eigenkirche auf die hohe Kirche sprechen. Nach dieser Auffassung konnte allerdings der Herrscher Bischofs- und Klostergut als Amtsgut vergeben. Er konnte sich das Recht zuschreiben, Bischöfe und Äbte ein- und abzusetzen, in der Form der Leihe als Lehen die Grafschaft wie das Bistum zu übertragen, das nach dem Tode des Inhabers an ihn zurückzufallen habe, und das er auch dem Inhaber bei Treubruch nehmen konnte. Dem entsprechend begannen allmählich die Könige das Bistum in symbolischer Form gleich den Grafschaften zu übertragen. Bei der Besitzübertragung der Grafschaften (Gewere) wurde unter anderen Symbolen wohl ein Stab verwendet, der das gegebene Symbol für die Besitzeinweisung (Investitur) der Bischöfe war. In der am Ende des 9. Jahrhunderts geschriebenen Vita des Erzbischofs Rimbert von Hamburg lesen wir, daß König Ludwig der Deutsche 865 vor der Weihe dem Rimbert das Bistum mit der Übergabe des Bischofsstabes übertrug und daß der ihm zum Nachfolger bestimmte Adalgar durch die symbolische Handlung, bei der er seine Hände in die des Königs legte, dessen Lehnsmann geworden sei.¹ Der Lehnsmann hatte den Lehnseid zu leisten, der auch schon im 9. Jahrhundert von Bischöfen überliefert wird. Der Eid, den Bischof Hinkmar von Laon 870 schriftlich zu Attigny ausstellte, lautete mit Bezug auf den König: „Ich werde nun und fortan meinem Lehnsherrn Karl treu und gehorsam sein gemäß meinem Amte, wie ein Lehnsmann seinem Lehnsherrn und jeder Bischof seinem König sich geben soll.“ In dem Eide, welchen 877 die Bischöfe zu Compiègne Ludwig dem Stammler, Karls des Kahlen Sohn, leisten, finden wir schon die typisch werdenden Verpflichtungen des Lehnsmannes

¹ M. G. SS. II, 770, 774.

aufgeführt: „Ich werde von nun an diesem meinem Lehnsherrn (senior) und meinem König nach meinem Wissen und Können und nach meinem Amte mit Hilfe (auxilio) und Rat (consilio) getreu zur Seite stehen, wie ein Bischof es in rechter Weise seinem Lehnsherrn schuldig ist, bei meiner Treue und meinem Priestertum.“¹

Eine solche Eingliederung der Kirche in das Lehnswesen ging aber nicht ohne Widerspruch vor sich. Dagegen erhob sich schon zur Zeit Ludwigs des Frommen der Diakon Florus von Lyon, des Erzbischofs Agobard literarischer Schildknappe, indem er in einem besonderen Traktat Verwahrung einlegte gegen die Meinung der Fürsten, daß ihre Belehnung (beneficium) und nicht allein die göttliche Gnade das Bischofsamt verleihe. Er weist auf die alten apostolischen Zeiten, seit denen vier Jahrhunderte hindurch die Besetzung der Bischofsstühle durch Wahl von Klerus und Volk ohne Befragen der weltlichen Gewalt erfolgt sei, dazu auch noch auf die Besetzung des päpstlichen Stuhles.²

In dieselbe Zeit gehören die von Wala, Abt von Corbie, uns berichteten Worte, die er an Ludwig den Frommen gerichtet hat: „Wie kommst du dazu, daß du die Würden oder vielmehr Lasten der Kirche vergibst? Wenn die Güter dem Herrn als Almosen rechtmäßig geweiht sind, so gehören sie den Kirchen. Wenn du aber meinst, daß du die Segnungen und den Heiligen Geist, den die würdig von Gott Auserwählten vom Herrn und von den geweihten Bischöfen empfangen sollen, durch göttliche Anordnung übertragen könntest, so wisse, daß du das dir zuteil gewordene Amt überschreitest.“³

Wenn so schon unter Ludwig dem Frommen geklagt wurde, der doch meist noch bei der Besetzung der Bistümer eine mehr oder minder formelle Wahl stattfinden ließ, dann verstehen wir, daß unter seinen Nachfolgern, den Herrschern der Teilreiche, als die Eingriffe in die Güter und Selbständigkeit der Kirche immer mehr zunahmen, die Mißstimmung eine Höhe erreichte, die zu einer argen Entladung führen konnte. Eine verzweifelte Stimmung entstand in manchen Kreisen der Reformpartei, als sie nach dem Tage von Epernay (846) erkannten, daß sie beim König kein Gehör mehr finden konnten. Sie hatten die alte kirchliche Ordnung vor Augen, nach der Bischöfe und Äbte ganz frei sich ihren kirchlichen Angelegenheiten allein widmen konnten, und schauten sich nach genauen Rechtstiteln und Gesetzestexten um, durch die sie eine solche Ordnung wieder einführen könnten, für die das Oberhaupt der Kirche der berufenste Hüter war. Eine kleine, skrupellose Gruppe griff, da sie auf geraden Wegen ihre Ziele nicht erreichen zu können glaubte und von juristischen Formeln ihr Heil erwartete, zu den Mitteln der Fälschung, durch die sie ihre an sich berechtigten Ziele für lange Zeit verunehrten.

¹ Annales Bertin. rec. Waitz (Script. rer. Germ.) p. 109, 139.

² Migne P. I. 119, 11 ss.

³ Vita Walae l. II c. 2. Mabillon a. a. O. 469.

Die Schmach, die damit der Kirche angetan wurde, liegt in drei berüchtigten großen Fälschungen vor, die alle dieselbe Tendenz zeigen. Es sind dies die sogenannte Kapitularien-Sammlung des Benedikt Levita, die dem Bischof Angilram von Metz zugeschriebenen Kapitel und die pseudoisidorischen Dekretalen.

Die Kapitel Angilrams gingen darauf aus, Anklagen gegen Bischöfe möglichst zu erschweren und dem geistlichen Gericht ausschließlich das Urteil über sie vorzubehalten, ein Bestreben, das in den Zeiten der staatlichen Zersetzung und der Willkür der staatlichen Gewalten gewiß berechtigt war. Die Sammlung des sogenannten Benedikt Levita beabsichtigte besonders, das Appellationsrecht an den Papst zur Geltung kommen zu lassen, forderte die kanonische Wahl der Bischöfe, trat für die Unverletzlichkeit des Kirchengutes ein und wollte die völlige Unabhängigkeit der Kirche vom Staate herbeiführen. Für diese Anschauungen wollte man eine rechtliche Unterlage bieten, indem man in diesen beiden Sammlungen eine Reihe von echten Konzilsentscheidungen und Kapitularien mit unechten zusammenstellte. Ganz ähnlich ist die Sammlung der pseudoisidorischen Dekretalen gearbeitet, nur insofern etwas verschieden, als hier hauptsächlich päpstliche Entscheidungen gefälscht worden sind, die aber auch mit echten Aktenstücken gemischt sind. Die einem Isidorus Mercator zugeschriebene Sammlung forderte Freiheit der Synoden, Berufung derselben durch den Papst, Unabhängigkeit für den Papst als obersten Leiter der Kirche.

Der Entstehungsort und die Entstehungszeit der drei Sammlungen sind zwar nicht völlig klargestellt, aber so viel ist sicheres Ergebnis der Forschung, daß die Fälschungen im Reiche Karls des Kahlen um die Mitte des 9. Jahrhunderts verbreitet wurden, von der Erzdiözese Reims aus, neben der vielleicht noch die Diözese Le Mans in Betracht kommt. Auch darüber ist man einig, daß die Bestrebungen, von denen die Fälschungen ausgehen, nicht etwas Neues darstellen, in der Not der Zeit damals aber besonders lebhaft hervortraten. Es sind Forderungen, die vorher schon oft geäußert wurden, wenn die Kirche von staatlichen Fesseln befreit werden wollte, und die damals vornehmlich berechtigt waren. Die Fälscher sind mit Recht verbittert über den Verfall der kirchlichen Selbständigkeit und wollen die Kirche herausheben aus dem sie herabziehenden politischen Kampf der Parteien im Frankenreich. So darf man nicht sagen, daß in erster Linie Herrschsucht der Bischöfe zu dem Betrug den Anlaß gab, sondern vielmehr Drang nach Befreiung von den Fesseln des Staates und daneben auch von der Übermacht der Metropolen. Das kann und darf natürlich niemals den Betrug rechtfertigen. Im Gegenteil muß man sagen: die Tatsache, daß man zu den Mitteln der Fälschung in grundsätzlich gutgesinnten kirchlichen Kreisen griff, zeigt uns erst in erschreckender Größe die Gewissenlosigkeit und den Verfall, der in der fränkischen Kirche um sich griff, als die Rechtsunsicherheit allgemein bitter empfunden wurde.

Wohl sehen wir zu dieser Zeit noch einmal einen großen Papst, der die berechtigten Ziele der Zeit nicht mit den Mitteln der Fälschung, sondern auf dem Boden echter Tradition mit der ganzen Kraft wahrer Überzeugung und überragender Persönlichkeit vertritt: Nikolaus I. Leider konnte seine Tätigkeit, da sie keine gleichartigen Fortsetzer fand, zunächst keine nachhaltige Wirkung hervorbringen. Aber ein Wortführer der auf ihn folgenden Generation, Abt Regino von Prüm, dürfte doch Recht haben, wenn er ihn als den größten Papst bezeichnet seit Gregor dem Großen und ihn als einen zweiten Elias preist. Seine scharf formulierten Sätze wurden von der Nachwelt nicht vergessen. Viele von ihnen wurden in das kanonische Recht aufgenommen. Der kurze Pontifikat Nikolaus' I. (858—67) fällt in die Zeit der dritten Generation nach Karl dem Großen, da Lothars I. Söhne, Ludwig II., der als Kaiser in Italien herrschte, Lothar II., nach dem Lotharingen benannt wurde, und Karl von der Provence das Zwischenreich ihres Vaters unter sich geteilt hatten, und deren Oheime, Karl der Kahle, der Herrscher im westfränkischen Reiche, und Ludwig der Deutsche sich rüsteten, um die Reiche der Neffen an sich zu reißen.

Mit scharfem Blick erkannte der aus vornehmem römischen Geschlecht entsprossene Papst die Notlage der Kirche, von deren hehrer sittlicher Mission er tief durchdrungen war, und mit eiserner Folgerichtigkeit arbeitete er, unbeirrt durch Mißerfolge, für die von ihm als recht erkannten Ziele. Seine Festigkeit zeigt er sowohl den herrschsüchtigen Metropolitane Johannes von Ravenna und Hinkmar von Reims wie dem byzantinischen Eindringling auf dem Patriarchenstuhl von Konstantinopel, Photius.

Seine Klugheit in der Erziehung ungebildeter Völker leuchtete hell auf in seinen Antworten an die Bulgaren, deren christlich gewordener Fürst Boris von ihm Priester begehrte. Hoch ist es ihm anzurechnen, daß er in dieser Zeit der Gewalt den wahrhaft apostolischen Satz niederschrieb: „Über diejenigen, die das Gut des christlichen Glaubens zurückweisen und vor den Götzenbildern Opfer darbringen und niederknien, können wir euch nichts anderes schreiben, als daß ihr sie durch Ermahnungen, Ermunterungen und Vernunftgründe, mehr als durch Gewalt, was sie nicht verstehen würden, zum rechten Glauben bringt.“¹

Auch erhebt er sich weit über die spätere Zeit des Mittelalters, indem er ebenda entschieden die Folter zurückweist, die man bei den Bulgaren anwandte, um Diebe und Räuber zum Geständnis zu bringen. Sie sei gegen göttliches und menschliches Gesetz. „Das Geständnis darf nicht mit Gewalt erpreßt werden, sondern ist aus freien Stücken vorzubringen. Wenn ihr durch die von euch angewandten Strafen kein Bekenntnis von dem Gemarterten erreichen könnt, so müßt ihr euch doch schämen und einsehen, wie gottlos ihr richtet. Und wenn einer, der die Marter nicht aushält, dazu gebracht wird,

¹ Resp. c. 41. M. G. Epp. VI, 582.

sich dessen schuldig zu erklären, was er nicht begangen hat, wird dann die Schuld nicht auf den fallen, der ihn zu einem solch lügenhaften Bekenntnis bringt? Verabscheut also von ganzem Herzen, was ihr bisher in eurem Unverstand geübt habt.“¹

Seine Ziele treten besonders klar hervor in der Haltung, die er den byzantinischen Kaisern und den fränkischen Herrschern gegenüber einnahm. Als Leiter einer geistlichen Gemeinschaft, als Haupt der Kirche verfiicht er stets deren Unabhängigkeit und ungehinderte Selbständigkeit. Freiheit der Kirche von jeder staatlichen Bevormundung war das Programm, an dem er unerschütterlich festhielt, das eine heilsame Reaktion gegen die staatskirchlichen Ideen bedeutete, die sich seit Karl dem Großen im Frankenreiche ausgebildet hatten und jetzt unter dessen schwachen und schlechten Nachfolgern sich allerdings viel verhängnisvoller zeigten als früher. Rücksichtslos verwarf er jeden Eingriff der weltlichen Fürsten in die Machtsphäre der Kirche, verlangte Anerkennung der kirchlichen Grundsätze und Organisation, Freiheit der Synoden und der Bischofswahlen.

Am schönsten vertrat Nikolaus die hohe Macht, die er beanspruchte, in seiner mutigen Festigkeit gegenüber dem sittenlosen König Lothar II. Dieser, der Beherrscher der Gebiete zwischen Maas und Rhein, hatte jahrelang mit einer vornehmen Frau Waldrada außerehelich zusammengelebt, von der er mehrere Kinder hatte. Aus politischen Gründen vermählte er sich in seinem ersten Regierungsjahre mit Theutberga, der Schwester des üblen burgundischen Grafen und Abtes Hugbert von St. Maurice im Wallis. Aber nach kurzer Zeit kehrte er wieder zu Waldrada zurück, die Königin werden wollte, und verstieß die kinderlose Theutberga. Ein tief trauriges Zeichen des Verfalls war es, daß er Bischöfe fand, die ihm gegen die Unschuldige ihre Unterstützung liehen. Auf seinen Befehl trat am 9. Januar 860 in Aachen eine Synode der Bischöfe seines Reichsteils — es waren die von Köln, Metz, Trier, Lüttich mit zwei Äbten — zusammen, welche die Ehe des Königs auf Grund eines der Theutberga abgenötigten Schuldbekenntnisses für nichtig erklärte. Eine zweite Synode zu Aachen, an der auch ost- und westfränkische Bischöfe teilnahmen, bestätigte im Februar desselben Jahres den Beschluß. Theutberga mußte eine öffentliche Kirchenbuße auf sich nehmen und wurde in ein Kloster geschickt. Nachdem eine dritte Aachener Synode dem König die Eingehung einer neuen Ehe gestattet hatte, vermählte er sich 862 mit Waldrada. Die Konkubine teilte mit Lothar die königliche Würde. Nun griff Nikolaus I. ein, nachdem allerdings schon vorher der mächtige Erzbischof Hinkmar von Reims sich gegen die lothringischen Bischöfe erklärt hatte.

Der erste Schritt des Papstes mißlang aber. Eine neue Synode, die unter dem Vorsitz seiner Legaten 863 in Metz zusammentrat, urteilte nicht anders als die früheren Synoden. Die Legaten hatten sich bestechen lassen. Als die Erzbischöfe von Köln und Trier dann

¹ Resp. c. 86. Ebenda S. 595.

aber nach Rom kamen, um dem Papste Bericht zu erstatten, vernichtete eine Lateransynode im Oktober 863 dieses Urteil und erklärte die beiden Erzbischöfe ohne weiteres für abgesetzt. Dem Vorgehen des Papstes stimmten alle auf Sittlichkeit haltenden Kreise der Gläubigen zu. Sie vernahmen mit Freude, daß es noch ein Forum gab, bei dem die Sitte zu Ehren kam; und hoch stieg damit das Ansehen des Papsttums, zumal man sah, daß die Entscheidung unerschütterlich aufrecht erhalten wurde. Zwar gelang es dem Papste nicht, dann noch das Erscheinen aller fränkischen Bischöfe auf einer neuen römischen Synode durchzusetzen, da ihnen die Erlaubnis dazu verweigert wurde; aber Lothar wurde unter Androhung der Exkommunikation gezwungen, Theutberga wieder zu sich zu nehmen, und wenn er auch später noch die Entscheidung zu umgehen suchte, sie blieb bestehen.

Dabei hatte Papst Nikolaus noch die Gelegenheit, auseinanderzusetzen, wie er über die Haltlosigkeit des gerichtlichen Zweikampfes dachte, den der König Lothringens in Vorschlag gebracht hatte. „Nirgends finden wir,“ schreibt er im Jahre 867, „über die gesetzliche Grundlage des Zweikampfes eine Vorschrift. Wohl lesen wir, daß einzelne sich ihm unterzogen haben, wie es die Heilige Schrift vom heiligen (!) David und vom Goliath erzählt; niemals aber bestimmte irgendwo eine göttliche Vorschrift, daß er als Gesetz angenommen werde, da doch diejenigen, welche derartiges üben, offenbar nur Gott versuchen.“¹

Auch Engeltrude, die entlaufene Gattin des italienischen Grafen Boso, eines Bruders der Theutberga, war von Nikolaus mit dem Banne belegt worden. Aber Nikolaus trat in Ehesachen nicht nur als der strafende Richter, sondern auch als teilnehmender Fürsprecher auf. Er verwandte sich für die Freiheit der Gattenwahl, indem er Karl den Kahlen drängte, seinen Widerstand sowohl gegen die Verbindung seiner Tochter Judith mit dem Grafen Balduin von Flandern wie gegen die Heirat seines Sohnes, des jungen Königs Karl von Aquitanien, mit der Witwe des Grafen Humbert aufzugeben. Daß der Papst den Mächtigen gegenüber die christliche Anschauung über die Ehe vertrat, machte natürlich vor allem tiefen Eindruck, stärkte das moralische Band, welches das Abendland zusammenhielt, und zeigte allen, wer dieses moralische Band vor dem Zerschneiden durch die Mächtigen hütete. Nikolaus hatte sich damit um die Hochhaltung der christlichen Kultur wie um die Einigung des Abendlandes in hohem Maße verdient gemacht. Erfüllt von der Verantwortung, die er als Oberhaupt der Kirche, als Hort der moralischen Einheit des christlichen Abendlandes hatte, ließ er die Lateransynode vom Oktober 863, auf der die Erzbischöfe von Köln und Trier abgesetzt wurden, verkünden: „Wer Glaubenssätze, Befehle, Verbote, Verordnungen oder Dekrete mißachtet, die von dem Inhaber des Apostolischen Stuhles für den katholischen Glauben, für die kirchliche Disziplin, für die Besserung der Gläubigen, für die Zurechtweisung von Verbrechern oder zur

¹ M. G. Epp. VI, 331. Jaffé² 2872.

Behinderung drohender zukünftiger Übel heilsam verkündet sind, der sei dem Anathem verfallen.“¹

Da in Nikolaus zuerst das Papsttum als das moralische Haupt der abendländischen Völker- und Kulturgemeinschaft hell erstrahlt, was nun zum Kennzeichen der geistigen Verfassung des Mittelalters wird, so hat man ihn denjenigen Papst benannt, mit dem das Mittelalter im eigentlichen Sinne beginnt. Durch ihn entschied sich im Gegensatz zur Zeit Karls des Großen, daß nicht ein unumschränkter weltlicher Herrscher gleich den Imperatoren des römischen Reiches das Oberhaupt des Abendlandes sein sollte, sondern ein geistiges Haupt als oberste moralische Autorität an der Spitze der Völkergemeinschaft stehen sollte.

Zu dieser Zeit, als das Papsttum unter Nikolaus I. so hoch emporgestiegen war, hatte das Kaisertum Karls des Großen von seiner Macht und Autorität viel eingebüßt. Den Kaisertitel führte Karls Urenkel Ludwig II., der nur über Italien gebot und auch dort nur mit Mühe seine Herrschaft zur Geltung brachte. Es konnte nicht ausbleiben, daß die Veränderung der Zeiten auch in der Stellung des Papstes zum Kaiser sich äußerte. Es lohnt sich, darauf näher einzugehen, weil der Umschwung Spannungen hervorrief, die, wie mir scheint, das Aufkommen der gefälschten konstantinischen Schenkungs-urkunden eben damals uns erklärlich machen.

Wir haben früher darauf hingewiesen,² daß in den Zeiten der frommen Pulcheria 450 in Konstantinopel die Kaiserkrönung durch den Patriarchen in Übung kam, freilich nur als eine religiöse Zeremonie, die sowohl bei dem Regierungsantritt wie bei anderen Gelegenheiten, insbesondere am Osterfest, in der Kirche stattfand. So hatte auch einmal bei seinem Besuche in Konstantinopel Papst Johannes I. dem Kaiser Justin I. am Osterfest 526 die Krone aufgesetzt. Eine politische Handlung hatte man darin nie gesehen. Auch Karl der Große hatte, als ihm Papst Leo III. am Weihnachtsfest 800 die Krone aufsetzte, das zuerst kaum anders aufgefaßt als eine religiöse Zeremonie, die nicht wesentlich wäre für die Übertragung der Kaiserwürde. Er setzte darum seinem Sohne Ludwig 813 selbst zu Aachen die Kaiserkrone auf. Erst nachträglich im Jahre 816 wurde Ludwig zu Reims von Papst Stephan IV. mit einer aus Rom mitgebrachten Krone gekrönt, nachdem er vorher vom Papst gesalbt worden war, was bei Karls Kaiserkrönung nicht geschehen zu sein scheint, da Karl schon von Papst Stephan II. einst mit seinem Vater in St. Denis die Salbung empfangen hatte. Auch Lothar I. wurde zunächst von seinem Vater, Ludwig dem Frommen, 817 zu Aachen gekrönt und empfing ebenso erst nachträglich 823 von Papst Paschalis I. bei einem Rombesuch Salbung und Krönung.

Eine Änderung beginnt bei Lothars Sohn, dem vierten der abendländischen Kaiser, Ludwig II., sich vorzubereiten, dem als Herrschafts-

¹ Mon. Germ. Epp. VI, 286.

² Vgl. Bd. I, S. 345.

bereich nur Italien zugewiesen war. Er ist von seinem Vater nie gekrönt worden, wohl weil Kaiser Lothar befürchtete, von seinem Sohne ähnliches erdulden zu können, wie er als Mitkaiser einst seinem Vater Ludwig dem Frommen bereitet hatte. Es dauerte aber auch sehr lange, bis Ludwig II. vom Papste die Kaiserkrone empfangt, und man muß annehmen, daß in den Kreisen der Karolinger damals eine Scheu vor der päpstlichen Kaiserkrönung herrschte, die vielleicht durch die verunglückte Friedensaktion Gregors IV. im Jahre 833 hervorgerufen worden war. Zuerst wurde der etwa 22 jährige Ludwig II. 844, als er von dem Vater nach Rom geschickt wurde, um zu dem Papstwechsel Stellung zu nehmen, nach unerquicklichen Verhandlungen von Papst Sergius II. wohl zum König der Langobarden gekrönt, gesalbt und mit dem Schwert umgürtet. Aber damit wollte man ihn nur als des Papstes Schützer deklariert haben, nicht als den Schutzherrn. Denn als er verlangte, daß die Römer ihm den Treueid leisten sollten, weigerte sich der Papst und verstand sich nur dazu, daß er sich mit den Römern dem (von einem Papst gekrönten) Kaiser Lothar durch einen Treueid verpflichtete.

Im Jahre 850 war Ludwig II. wieder im Auftrage seines Vaters in Rom. Bei dieser Gelegenheit wurde er vom Papste Leo IV. zum Kaiser gesalbt, und seit der Zeit übte er in Italien selbständig die Regierung aus.¹ Welche Bedeutung man in Rom der Salbung zuerkannte, ersieht man aus einem um diese Zeit erlassenen Schreiben des Papstes an Lothar, in dem er den Kaiser als den „Gesalbten des Herrn“ bezeichnet, „den der apostolische Stuhl öffentlich mit dem Segnungsöl geweiht und sich zum eigenen Erben gemacht“ habe.² Die Salbung erhielt den Charakter einer göttlichen Konfirmation, und der Papst betrachtete den von ihm Gesalbten als seinen Adoptivsohn, dem als Erbe das imperium zugekommen sei. Die Salbung konnte dem Papste nicht bestritten werden, da sie als priesterliche Handlung auf das Alte Testament zurückging und von Stephan II. schon an dem ersten Karolinger König vollzogen worden war. Warum empfing aber Ludwig II. damals nicht auch die kaiserliche Krönung vom Papste? An dem Papste lag es sicher nicht. Lothar soll nach einem Schreiben Hadrians II. v. J. 869 vor seinem Tode (855) noch die Zustimmung dazu gegeben haben, daß Ludwig II. vom Papste mit der Kaiserkrone gekrönt würde.³ Also muß Ludwig II. die Kaiserkrönung auch noch nach des Vaters Tode nicht gewollt haben, nachdem früher auch sein Vater dagegen gewesen zu sein scheint.

Um so mehr wußte man es in Rom zu würdigen, als Ludwig II. 871 in einem von dem Bibliothekar Anastasius verfaßten Schreiben

¹ Annales Bertiniani (Prudentius) ad. a. 850.

² Jaffé² 2619. Mon. Germ. Epp. V, 605. Vgl. Eichmann, Die rechtliche und kirchenpolitische Bedeutung der Kaisersalbung in Festschrift Hertling (Kempt. 1913), S. 267 und desselben Abhandlung über die Adoption des deutsch. Königs durch d. Papst in Zeitschr. der Savigny Stift. f. Rechtsgesch. Germ. Abteil. 37 (1916) S. 301.

³ Jaffé² 2921. M. G. Epp. VI, 722.

an den griechischen Kaiser Basilius seinen Titel als römischer Kaiser damit verteidigte, daß er auf die Salbung durch den Papst hinwies. „Den Namen und die Würde haben wir von den Römern übernommen, bei denen die Kaiserwürde zuerst erglänzte, mit der Verpflichtung, das Volk und die Stadt zu regieren und die Mutter aller Kirchen Gottes zu verteidigen und zu erhöhen, von der auch unsere Vorfahren die Königs- und Kaiserherrschaft empfangen. Denn die Fürsten der Franken hießen zuerst Könige, dann Kaiser, diejenigen nämlich, welche vom römischen Papste mit heiligem Öl dazu gesalbt wurden.“¹ Als dann Ludwigs II. Herrschaft völlig ins Wanken kam, gab er schließlich ganz nach und ließ sich 872 vom Papst Hadrian II. in Rom mit der Kaiserkrone krönen.

So wurde dem Papst das Recht ~~zuerkannt~~, den Kaiser allein in Rom zu krönen, und in den Verhandlungen nach dem Tode Ludwigs II. (875) wurde die weitere Folgerung daraus gezogen, daß der Papst auch den zu krönenden auszuwählen habe, wenn verschiedene Bewerber da wären.

In den Spannungen, welche der Durchsetzung dieses Rechtsanspruches vorausgingen, konnte das Bedürfnis in Rom empfunden werden, einen formellen historischen Rechtsgrund für die Verleihung der Kaiserkrone durch den Papst und zugleich einen solchen für die weltliche Macht des Papstes in Rom zu suchen, bei dem die Karolinger aus dem Spiele blieben. Wie wir eben sahen, umfassen diese Spannungen die Zeit Lothars I. und Ludwigs II. Der Höhepunkt war um 850, als dem Papste die Kaiserkrönung Ludwigs II. bestritten wurde und er sich mit der Salbung begnügen mußte. In dieser Zeit taucht die falsche konstantinische Schenkungsurkunde auf. Sie ist uns zuerst sicher bezeugt durch ihre Aufnahme in die pseudoisidorischen Dekretalen, für die wir als zeitlichen Anhalt die Zitation einer derselben in Hinkmars Capitula presbyteris data vom 1. November 852 haben.² Sie dürfte auch in dieser Zeit erst entstanden sein, nicht früher, wie man meist meint.

Die Urkunde Konstantins soll dartun, daß der Papst in Rom der eigentliche Herrscher des Westens ist und die Kaiserkrone dort zu vergeben hat. Konstantin verfügt, daß der Papst an Stelle des Kaisers, der seinen Sitz nach dem Osten verlegt, nicht nur Herr in Rom, sondern Herrscher im Westen des römischen Reiches sein sollte. Dem Papste werden alle kaiserlichen Abzeichen verliehen, von denen er die Krone nicht selbst tragen will, die er aber behält, um, wie wir schließen müssen, sie zu vergeben, wem und wie er will; er selbst begnügt sich mit dem Phrygium, jener weißen Tuchmütze, welche die Päpste bei feierlichen Gelegenheiten seit dem 8/9. Jahrhundert als Kopfschmuck zu tragen pflegten.³ Die Tendenz der Urkunde weist

¹ Chronic. Salernit. M. G. SS. III, 523.

² Mansi XV p. 477. c. 11; Hinschius, Decretales Pseudo-Isid. p. 183. Vgl. Seckel im Neuen Archiv XXVI (1901) S. 51.

³ Ordo Romanus IX. Migne P. I. 78, col. 1007.

auf Rom. Römischem, päpstlichem Imperialismus soll sie dienen. Aber gegen Rom als Entstehungsort der Fälschung, gegen die Beteiligung der Päpste, insbesondere bei ihrer Abfassung, ist mit Recht darauf hingewiesen worden, daß wir keinen sicheren Anhalt dafür haben, daß vor Leo IX. (1049—54) ein Papst sich aus voller eigener Kenntnis der Urkunde bedient hat.

Wir haben als Fälscher den wiederholt abgesetzten und verurteilten ehrgeizigen Kardinal Anastasius Bibliothecarius in Verdacht, dem niemand traute, den aber wegen seiner großen Schriftgewandtheit und seiner Kenntnis der griechischen Sprache die Päpste immer wieder als Geheimsekretär an ihre Seite ziehen mußten. Auf ihn weisen die Spuren, die wir von einem Zusammenarbeiten mit einem Griechen haben, und insbesondere das Interesse, das in der Urkunde für das zeremonielle Wesen in Rom, für die weltlichen Ehren der Würdenträger der römischen Kirche hervortritt. Die Kardinäle sollten — so läßt der Fälscher im einzelnen Konstantin verfügen — zur Würde von Patriziern und Konsuln erhoben werden, auf Pferden mit weißen Decken sitzen, weiße Sandalen und Gamaschen wie die Senatoren tragen; und wenn von den kaiserlichen Senatoren einer durch den Papst in den Klerus der römischen Kirche aufgenommen würde, so sollten die anderen Senatoren nicht höhnen, in der Annahme der geistlichen Würde an der römischen Kirche nicht eine Erniedrigung sehen. Danach kann man den Verfasser kaum anderswo suchen als in den Kreisen der kirchlichen Würdenträger Roms.

Auf Anastasius aber, der von 848 bis 855 verbannt von Rom lebte, wohl meist bei dem Markgrafen Eberhard in Cividale (Friaul), passen alle Indizien und Interessen, die für den Fälscher in dieser Zeit vorzusetzen wären. Insbesondere sein skrupelloser Ehrgeiz und seine Beziehungen zu Griechen, da die Urkunde zuerst wohl in griechischer Sprache abgefaßt wurde. Er war wahrscheinlich geborener Römer, lebte jedenfalls als Knabe in Rom, beschäftigte sich schon in seiner Jugend mit Werken griechischer Literatur und verkehrte mit Griechen, die damals noch zahlreich in Rom waren; manche von diesen waren wegen des Bilderstreites von Konstantinopel dahin geflüchtet. Er eignete sich schon früh so sehr die Kenntnis der griechischen Sprache an, daß er als einer der besten Kenner des Griechischen auf lateinischem Boden galt. Einige haben ihn bis heute für einen Griechen gehalten. So erkannte er aber auch bald die Schattenseiten des griechischen Charakters, als welche er ihre Neigung zur List und Betrugerei, zu Fälschungen hervorhob: Charaktereigenschaften, die ihm selbst nicht fern lagen. Wiederholt erscheint er uns in recht trübem Licht, am Anfang meist in Gemeinschaft mit dem Bischof Arsenius von Orte, der sein Oheim gewesen sein dürfte, auch einen großen Einfluß in Rom hatte, da er daselbst der Vertrauensmann des Kaisers war.

Diesem Arsenius hatte es wohl Anastasius mit zu verdanken, daß er im römischen Klerus schnell emporkam. In den Jahren 847/8

empfang er von Papst Leo IV. die Weihe zum Kardinalpriester von S. Marcello. Aber bald darauf verließ er ohne Wissen des Papstes Rom, blieb 7 Jahre lang bis 855 fern und wollte nicht zurückkehren, obwohl der Papst mit allen Mitteln seine Zurückführung erzwingen wollte, auch das Eingreifen Kaiser Ludwigs II. dafür verlangte. Anastasius muß, um so trotzen zu können, mächtige Beschützer gehabt haben. Wahrscheinlich haben wir dabei zunächst an den Markgrafen Eberhard von Friaul zu denken, der mit einer Tochter der Kaiserin Judith vermählt war, und auf den Ludwig II. Rücksicht nehmen mußte. Leo IV. exkommunizierte und degradierte den Unfolgsamen. Wir wissen nicht recht, was der Grund dafür gewesen ist. Leo IV. scheint ihn als einen gefährlichen Rivalen angesehen zu haben. Dafür sprechen die Ereignisse nach dem Tode Leos IV. im Jahre 855.

Da erscheint, wie Benedikt III. gegen die kaiserliche Partei zum Papste gewählt wurde, Anastasius wieder plötzlich in Rom, nicht um sich dem geistlichen Gericht zu unterwerfen, sondern als Bewerber um den päpstlichen Stuhl, begleitet von kaiserlichen Parteigängern, an deren Spitze der Bischof Arsenius stand. Mit ihnen bemächtigte er sich der Peterskirche und des Laterans, nahm Benedikt gefangen, drang aber doch nicht durch. Die Wahl Benedikts konnte nicht umgestoßen werden. Schon nach drei Tagen mußte Anastasius sein Vorhaben aufgeben, erreichte dafür aber, daß man auf jede Bestrafung seiner Gewalttaten verzichtete. Noch merkwürdiger ist, daß wir Anastasius, nicht lange nachdem als Nachfolger Benedikts III. Nikolaus I. 858 auf den päpstlichen Stuhl gekommen war, von etwa 861 ab an der Seite des Papstes als Geheimsekretär tätig sehen, als welcher er dem Papste besonders bei dem Briefverkehr mit den Griechen wertvolle Dienste leistete.

Nach dem Tode Nikolaus I. 867 finden wir Anastasius unter Hadrian II., der ihm die Stelle eines päpstlichen Bibliothekars übertragen hatte, wieder in eine böse Skandalgeschichte verwickelt. Ein Sohn des Bischofs Arsenius, Eleutherius, also ein Vetter des Anastasius, hatte die Tochter des Papstes Hadrian entführt, und als man ihm nachging, diese und deren Mutter ermordet. Dem Anastasius wurde vorgeworfen, daß er den Eleutherius zu der gräßlichen Tat veranlaßt habe. Von noch anderen Vorwürfen vernehmen wir, daß er den päpstlichen Palast beraubt, aus dem päpstlichen Archiv Schriftstücke entwendet habe. Obwohl die Hauptschuld nicht erwiesen war, wird Anastasius 868 von neuem verurteilt. Aber schon im Jahre darauf erscheint er uns wieder im vollen Vertrauen des Papstes. Sein Ansehen stieg so, daß er vom Kaiser Ludwig II. nach Konstantinopel geschickt wird, um die Heirat der Tochter des abendländischen Kaisers mit dem Sohn des byzantinischen Kaisers zustande zu bringen. Bei der Heimkehr überreicht er dem Papste ein Exemplar der Akten des 8. ökumenischen Konzils, das in den Jahren 869/70 zu Konstantinopel stattgefunden hatte. Nachdem er auch dem Papste

Johannes VIII. noch einige Zeit gedient hatte, starb er im Jahre 878 oder 879.

Das unheimliche Bild des verschlagenen und gelehrten Mannes weist ganz die Eigenschaften auf, die wir bei dem gelehrten Fälscher des *Constitutum Constantini* voraussetzen müssen. Dazu kommt, daß die ersten Anspielungen auf die konstantinische Urkunde in Schriftstücken vorkommen, bei denen wir in der einen oder anderen Form Beziehungen zu Anastasius aufweisen können. Wir nehmen für die Fälschung die Jahre in Anspruch, als Anastasius flüchtig von 848 bis 855 außerhalb Roms weilte und seine Kandidatur für den päpstlichen Stuhl vorbereitete.¹ Das ist, wie schon gesagt, die Zeit, in der das *Constitutum* zuerst sicher bezeugt ist, indem es in die pseudoisidorischen Dekretalen aufgenommen wurde. Diese können nicht vor 847 entstanden sein und werden 852 zuerst gebraucht. Das zeitliche Zusammenfallen verstärkt den schon früher geäußerten² Verdacht, daß das *Constitutum Constantini* und die pseudoisidorischen Dekretalen aus derselben Fälscherfabrik hervorgegangen sind, der sich auf die Frage zuspitzen läßt, ob nicht Anastasius in irgendeiner Form auch bei dieser großen Fälschung direkt beteiligt gewesen sei. Dann würden wir es am besten erklären können, daß in den Briefen Nikolaus' I. ebenso wie auf das *Constitutum Constantini* auf die pseudoisidorischen Dekretalen wiederholt dunkel angespielt wird, wie von einem, der etwas wußte und es doch verbergen wollte. Des Rätsels Lösung wäre, daß der Papst von den Fälschungen nichts weiß, sein Geheimsekretär aber nur zu viel davon weiß. Ein unerhörter Vertrauensmißbrauch von einem der größten Gelehrten in der Umgebung des Papstes dürfte die Einführung der großen Fälschungen des 9. Jahrhunderts begleiten, die so viel dazu beigetragen haben, das Streben der Päpste nach Befestigung ihres oberhirtlichen Amtes in der Kirche und in der abendländischen Völkergemeinschaft zu entstellen und zu mißdeuten.

Man hat auch im allgemeinen bei dem Zusammenarbeiten des Papstes Nikolaus' I. mit Anastasius den Einfluß des letzteren überschätzt und letzterem in der Hauptsache die großen Gedanken in den Korrespondenzen Nikolaus' I. zuschreiben wollen. Dagegen hat in sorgfältiger Abwägung der neueste Herausgeber der Briefe Nikolaus' I. mit Recht Einspruch erhoben und vornehmlich darauf hingewiesen,

¹ Wenn dem gegenüber darauf hingewiesen wird, daß die Urkunde nicht so spät gefälscht worden sein könne, weil der älteste Text der HS. von Paris 2777 in einem Formelbuch vorliegt, dessen übrige Stücke alle aus viel früherer Zeit sind, so hat diese Erwägung doch nichts Zwingendes. Wann die Sammlung angelegt wurde, können wir nicht genau feststellen. Was das Alter der HS. angeht, so mußte Levison gestehen, daß, „die Schrift des Formularbuches bisher keine nähere Zeitbestimmung innerhalb des 9. Jahrhunderts ermöglicht hat“. *Neues Archiv* XLI (1917) S. 304 A. 2.

² Vgl. Schönegger, Die Bedeutung des Const. Constant. in *Zeitschr. f. kath. Theol.* 42 (1918), 341; Grauert, Die Konstant. Schenk. im *Histor. Jahrb.* IV (1883), 603.

daß bei dem Tode Nikolaus' I., trotzdem Anastasius auch weiter den Päpsten dient, die Großzügigkeit in der päpstlichen Leitung abnimmt.¹ Das Papsttum konnte für längere Zeit die Stellung nicht behaupten, die ein Nikolaus I. ihm errungen. Es fehlte in Rom an Männern, die gleich diesem Papste die hohe Auffassung ihrer Würde dartun konnten. Ein bedenkliches Anzeichen war es schon, daß Nikolaus als seinen Geheimsekretär keinen anderen fand als den schwer belasteten Anastasius, für den kein Ersatz dagewesen zu sein scheint, der ihm an Bildung und Federgewandtheit gleichkam.

Nikolaus I. konnte den nachfolgenden Generationen als ein Meteor erscheinen, der dem Papsttum einen vorübergehenden Glanz gebracht habe. Die traurigen äußeren Verhältnisse, der staatliche Verfall drückten auch das Papsttum tief danieder. Man mußte in Rom durch bittere Zeiten hindurchgehen, um die Erfahrung zu machen, daß das Papsttum als Haupt der abendländischen Kulturwelt neben sich eines mächtigen Kaisertums bedurfte. Nur durch dieses konnte es der traurigen Lage entrissen werden, in der es zum Spielball der römischen und italienischen Großen herabgewürdigt worden war. Hundert Jahre hindurch sehen wir diese schmachvollen Zustände in Rom. In den inneren Kämpfen, die Rom zerreißen, verloren manche Träger der päpstlichen Würde ihre höheren Ziele wieder aus den Augen. Der Fortschritt, der unter Nikolaus I. erreicht wurde, war zunächst nur ein theoretischer, insofern durch ihn für viel spätere Generationen hohe Ziele gesteckt wurden. Das Ende des Jahrhunderts, in dem ein Nikolaus gegläntzt hatte, sah noch so traurige Szenen in Rom, daß einige Pontifikate fast nur als Kennzeichen des tiefen religiösen und kulturellen Verfalls vorgeführt werden können, der damals ganz Italien ergriffen hatte.

Dieser Verfall lehrt, wie die größte Gefahr für die junge abendländische Kulturgemeinschaft darin bestand, daß die einzelnen Teile sich selbst überlassen blieben. Dann hätte sich überall die Ordnung in Einzelkämpfe machtgieriger Großer aufgelöst. Die Gefahr war niemals so groß wie am Ende des 9. Jahrhunderts. Nur eine geistige Macht konnte die abendländische Kultur vor solcher Zersetzung bewahren, die Kirche mit ihren vielen Verbindungen, die über die kleinen Kampfplätze der Großen hinausreichten, und mit ihren Idealen, die schließlich doch den Sinn der Streiter auch wieder auf höhere Ziele lenken konnten. Trotz der Gefahren, die daraus hervorgingen, war die Verbindung von Staat und Kirche gerade für diese Zeit sehr notwendig. Sie prägte sich in den verschiedensten über- und untergeordneten Kreisen aus, nächst dem Bunde zwischen Kaisertum und Papsttum in der Weihe, welche die Könige der einzelnen Staaten durch Bischöfe ihres Reiches erhielten.

Es entsprach dem Zuge der Zeit, daß der Auflösung des Karolingerreiches die kirchliche Entwicklung auch bis zu einem gewissen Grade in den Teilreichen parallel ging, indem kirchliche Mittelpunkte

¹ Perels, Papst Nikolaus I. und Anastasius Bibliothecarius, S. 303 ff.

in den einzelnen Reichen hervortraten. Diese Bildung nehmen wir zuerst im westfränkischen Reiche wahr, freilich auch die Gefahren, die daraus hervorgehen konnten. Sie lagen in der Möglichkeit, daß einzelne Teile als Landeskirchen sich absondern konnten. Dagegen wirkte glücklich der Zusammenschluß mit Rom, für den auch alle diejenigen sich einsetzten, die von der Übermacht der obersten kirchlichen Stelle eines Teilreiches bedroht wurden.

Für diese Entwicklung, ihre Gefahren und Vorteile ist zuerst typisch Hinkmar, der Erzbischof von Reims, der auch der erste mittelalterliche Kirchenfürst genannt werden kann wegen der Bedeutung, die ihm sowohl in der Kirchen- wie in der politischen Geschichte seines Landes zukommt. Seine Kindheit fiel noch unter die glanzvolle Herrschaft Karls des Großen, deren Niedergang er auch lange erlebte, denn er starb im hohen Alter von 76 Jahren 882 auf der Flucht vor den Normannen in Epernay. Im nordöstlichen Frankreich einer germanischen Familie entsprossen, erhielt er seine Erziehung und Ausbildung in der Königsabtei von St. Denis, die unter dem tüchtigen Abt Hilduin, einem Schüler Alkuins, stand. Mit diesem kam der Sechzehnjährige 822 an den Hof Ludwigs des Frommen, wo er in die Verwaltung des Reiches und der Kirche eingeführt wurde und sich das Vertrauen des Herrschers erwarb, das dann auch auf Karl den Kahlen überging. Von Karl erhielt er 845 den durch Ebos Absetzung freigewordenen erzbischöflichen Stuhl von Reims, auf dem er eine überaus eifrige Tätigkeit entfaltete.

Hinkmar war ein nach Herrschgewalt und Unabhängigkeit strebender Kirchenfürst, dem es nicht an Schwächen fehlte, der aber doch nach großen Zielen strebte. Erfüllt von der idealen Höhe der Aufgaben der Kirche, wollte er diese im Staate zur Geltung bringen und dem Erzstuhl von Reims eine hervorragende Stellung im westfränkischen Reiche sichern. Bedeutend ist er vor allem als Kanonist, aber auch als Geschichtschreiber, wobei er stets praktische, kirchenpolitische Ziele im Auge hatte. Als Berater Karls des Kahlen und seiner Nachfolger erscheint er bisweilen als Reichskanzler des westfränkischen Reiches. Aber anders als die geistlichen Berater Karls des Großen, sucht er nicht so sehr unter dem König, sondern fast neben dem König eine Stellung als erster nationaler geistlicher Wortführer einzunehmen, betont scharf die Unabhängigkeit der geistlichen Gewalt wie den priesterlichen Vorrang und zeigt ein starkes Selbstbewußtsein, bei dem es ihm sogar schwer fiel, sich als Metropolit dem Papste unterzuordnen. Angelsächsische Vorbilder von dem Verhältnis zwischen Episkopat und Königtum werden durch ihn auf das Festland übertragen, indem unter ihm die Metropolitanverfassung, an deren Einführung Bonifatius einst gearbeitet hatte, äußerlich auf ihren Höhepunkt gebracht wurde. Besonders erinnert an den Erzbischof Egbert von York, den Lehrer Alkuins, die Stellung, die Hinkmar bei der Erhebung der Könige einnimmt, wie auch er gleich dem angelsächsischen Metropoliten die Könige salbt und krönt.

Die Königssalbung war im fränkischen Reich bei der Erhebung des ersten Karolingers, des Königs Pippin, eingeführt worden. Nachdem Pippin zuerst von den fränkischen Bischöfen gesalbt worden war, hatte Papst Stephan II. bei seinem Besuche im Frankenreiche den König in St. Denis von neuem gesalbt und auch an seinen Söhnen die Salbung vollzogen. Es blieb dann, wie wir sahen, Sitte, daß die Päpste die Karolingerherrscher salbten, vornehmlich diejenigen, welche die Nachfolger Karls des Großen in der Kaiserwürde waren. Als nun der Zerfall des Karolingerreiches in einzelne Königreiche vor sich ging, waren es die hervorragendsten Bischöfe der Teilreiche, welche die Salbung vornahmen, mit der sich bald die Krönung verbinden sollte.

Grundlegend für das dabei üblich werdende Zeremoniell wurde im Westen wie im Osten, in dem werdenden französischen Reiche wie im deutschen Reiche, die Förmlichkeit, mit der Hinkmar 869 Karl den Kahlen in Metz zum König des umstrittenen Lothringen und 877 in Compiègne den Sohn Karls, Ludwig den Stammler, zum König des westfränkischen Reiches salbte und krönte. Nachdem das Recht der Weihe des westfränkischen Königs eine Zeitlang zwischen dem Erzbischof von Reims und dem von Sens strittig war, blieb es schließlich allein dem Reimser in seiner Metropole. Der König wurde von dem Metropolit, den andere Bischöfe unterstützten, mit Chrisam gesalbt, an dem rechten Ohr zuerst, dann auf der Stirn, an dem linken Ohr und auf dem Haupt. Er erhielt eine Weihe fast gleich dem Bischof, und indem er Krone, Palmzweig und Zepter aus geistlicher Hand empfing, wurde dem Königtum ein sakraler Charakter gegeben. Der weltliche Charakter der Königserhebung trat zurück vor dem kirchlichen Akt. Das Königsamt war nicht mehr allein ein militärisches Kommando, eine weltliche Herrschaft, sondern ein christliches Amt, ein Dienst Gottes. Der König versprach dabei, die Ehre Gottes immer vor Augen zu haben, seinen Dienst und die Kirche stets zu fördern, kirchliches und weltliches Recht zu wahren. Das Zepter wurde ihm übergeben mit der schönen Mahnung: „Empfange das Zepter, das Zeichen der königlichen Macht, die rechte Rute des Reiches, die Rute der Kraft. Mit ihr mögest du dich selbst gut regieren, die heilige Kirche, nämlich das dir von Gott anvertraute christliche Volk, durch die königliche Kraft gegen die Gottlosen verteidigen, die Schlechten strafen, die Gerechten durch deine Unterstützung lenken, daß sie den rechten Weg einhalten können, damit du von dem zeitlichen Reiche in das ewige Reich kommest mit Hilfe des Herrschers, dessen König- und Kaiserreich ohne Ende in alle Ewigkeit dauert.“¹

Die Bischöfe, vor allem der Ordinierende, erhielten dadurch allerdings auch ein maßgebendes Wort bei der Wahl des Königs, aber der König bekam auch mit der idealen Erhöhung seiner Würde die wertvolle moralische Unterstützung der geistlichen Leiter seines Reiches. Diese Stütze hatten die neuen Reiche sehr notwendig, die der Gefahr

¹ M. G. Cap. II, 461.

ausgesetzt waren, durch die Sonderbestrebungen der Vasallen und der partikularen Gewalten auseinandergesprengt zu werden. Manche Metropolitane erlagen auch der Gefahr, als Werkzeuge des staatlichen Partikularismus sich erniedrigen zu lassen, indem der Herrscher sie benutzte, um durch sie ihre Suffragane sich gefügig zu machen. Doch auf kirchlicher Seite wurde solchen Machtbestrebungen entgegenge wirkt. Die pseudoisidorischen Dekretalen trugen nicht wenig dazu bei, die ihnen die Rechte des Papstes, die übergeordnete Gerichtsbarkeit eines Primas und die Unabhängigkeit jedes Bischofs in seiner Kirche entgegenstellten.

Gegen Hinkmar selbst wurden zuerst solche Schranken errichtet. Aber das hindert nicht, die Verdienste anzuerkennen, die er um das Zusammenhalten der französischen Nation unter dem nationalen Königtum sich in den gefährlichsten Zeiten erwarb.

Welche Dienste Hinkmar nach dieser Richtung seinen Königen leistete, kann kaum überschätzt werden. In seinem Alter galt er als ein Vertreter der besten Traditionen aus den Zeiten Karls des Großen, als Überlieferer alterprobter Regierungsweisheit. So tritt er uns besonders in seinen letzten Schriften entgegen, in dem Synodalschreiben des Konzils von Fismes aus dem Jahre 881 und in der bald darauf folgenden Denkschrift über die Hofordnung Karls des Großen, in der eine uns leider verloren gegangene Schrift des klugen Veters Karls des Großen, des Abtes Adalhard, verarbeitet wurde.

In dem Synodalschreiben läßt sich Hinkmar in bedeutsamer Weise über das Verhältnis zwischen Priestertum und Königtum aus. Er benutzt zum Teil die Worte des Papstes Gelasius an den oströmischen Kaiser Anastasius,¹ betont aber noch schärfer den Unterschied zwischen den beiden Gewalten mit Rücksicht auf die Salbung der Könige. „Zwei sind es, durch die hauptsächlich diese Welt geleitet wird: das geheiligte Ansehen der Priester und die königliche Gewalt. Unser Herr Jesus Christus konnte allein in Wahrheit König und Priester sein. Nach ihm hat kein König mehr die priesterliche Würde und kein Priester die königliche Gewalt in Anspruch genommen. Von ihm wurden vielmehr die eigenen Handlungen und Würden (für die Zukunft) so getrennt, daß die christlichen Könige für das ewige Leben der Priester bedurften und die Priester für den Lauf der weltlichen Dinge von den Verfügungen des Königs Gebrauch machen sollten. Dabei hielt sich die heilige Handlung fern von körperlicher Bedrängung und verwickelte sich der Diener Gottes in keiner Weise in weltliche Geschäfte; anderseits kam derjenige, der in die weltlichen Geschäfte verwickelt war, nicht in die Lage, für die göttlichen Dinge vorzusehen. Dabei ist die Würde der Priester höher als die der Könige, weil die Könige von den Priestern für den königlichen Thron gesalbt werden, die Priester aber von den Königen nicht geweiht werden können; doch ist die Last der Priester auch schwerer als die der Könige, weil jene in dem göttlichen Gericht auch für die Könige der

¹ S. Bd. I S. 319.

Menschen selbst Rechenschaft abzugeben haben. Die Sorge der Könige in weltlichen Dingen gegenüber den Priestern ist wiederum um so hingebender, weil ihnen von dem König der Könige die Sorgenlast auferlegt ist, Gesetze zu erlassen und zu streiten für die Ehre, die Verteidigung und die Ruhe der Kirche, wie ihrer Lenker und Diener. Wir lesen in den heiligen Schriften, daß die Priester, wenn sie die Könige für die Regierung des Reiches salbten und ihren Häuptern die Krone aufsetzten, ihnen das Gesetz in die Hände gaben, auf daß sie lernten und wüßten, wie sie sich und ihre Untertanen leiten und die Priester des Herrn ehren sollten.¹

Wenn dann weiter noch darauf hingewiesen wird, daß Ozias, weil er sich eine priesterliche Handlung anmaßte, mit dem Aussatz bestraft wurde, so erkennen wir die Spitze dieser Ausführungen darin, daß die Könige sich nicht in priesterliche Befugnisse einmischen sollten. Dem entspricht auch der an den Anfang gestellte Satz, daß Christus allein König und Priester gewesen sei, ein Satz, den auch in ähnlichem Gedankengang die Schrift über die Hofordnung enthält.²

Man entnimmt aus diesen Äußerungen Hinkmars oft nur das Zeugnis für die Herrschsucht Hinkmars. Aber wenn wir weiterblicken, so dürfen wir uns doch nicht verhehlen, daß in dieser Zweiteilung der Gewalten für die abendländische Kultur in ihrem Werden ein großer Vorteil lag. Damit wurden sowohl einer kurzsichtigen Theokratie wie einem die Kirche fesselnden Staatskirchentum Hemmschuhe angelegt. Kirche und Staat wurden darauf angewiesen, sich gegenseitig zu fördern und zu stützen und auf die für die Selbständigkeit der Gewalten nötigen Grenzen immer wieder zu achten, so oft sie auch überschritten werden mochten.

Daß aus einer solchen Verquickung mit dem Staate für die Kirche sich auch nicht geringe Gefahren ergaben, fühlte auch Hinkmar. Darum wiederholte er den in Fismes versammelten Bischöfen die ergreifenden Worte Gregors des Großen über die Veräußerlichung der Bischöfe und ihre Verantwortung vor dem höchsten Richter. Wenn wir auch nicht leugnen dürfen, daß gerade damals die Bischöfe durch ihre politische Einstellung veräußerlicht wurden, so sehen wir doch aus Hinkmars Darlegungen, daß man in der Theorie die Linie wohl erkannte, nach der man zu gehen hatte. Man kann schwerlich sagen, daß die Kirche durch die Vergrößerung ihrer Machtmittel der auf Kosten des Staates gewinnende Teil war, sondern eher, daß die Staaten in der Zeit der Anarchie, die der Auflösung des Karolingerreiches nebenhergeht, größtenteils nur durch die Bischöfe aufrecht erhalten wurden. Was ein Hinkmar von Reims für das westfränkische Reich tat, vollbrachte ein Hatto von Mainz für das ostfränkische Reich.

Die Bischöfe gehören darum mehr der politischen als der Kirchengeschichte an. Wenn sie auch um die Kirche sich verdient machen, so geschieht das weniger durch selbstlose Pflege idealen Sinnes als

¹ Migne 125 col. 1071.

² c. 4. M. G. Cap. II, 519.

durch kluge Organisation und gerechte Verwaltung. Sie wandeln in den Bahnen weiter, in die sie Karl der Große gewiesen hatte; nur treten sie selbstbewußter und leitender auf, da ihnen viel mehr Verantwortung zugewiesen war als unter Karl, dessen Organe sie waren.

Ihre organisatorische Tätigkeit zeigt sich, wie vorher, besonders auf den Synoden, die sehr oft zusammentraten. Wir kennen aus der Zeit des Todes Karls des Großen bis zum Ende des 9. Jahrhunderts 224 Synoden, von denen 169 auf die Reichsteile nördlich der Alpen fallen, 55 auf Italien; unter letzteren fanden 36 in Rom statt. Mit dieser regen konziliaren Tätigkeit hängt das große Interesse für die kanonistische Stoffsammlung zusammen, welches von den Fälschern so übel ausgebeutet wurde.

Die Diözesansynoden fanden in der Regel ein- bis zweimal im Jahre statt. Hier erhielten die Geistlichen die Normen für ihre zukünftige Amtsführung und mußten zugleich über die Vergangenheit Rechenschaft ablegen. Mehrere eifrige Bischöfe haben in sogenannten „Capitula episcoporum“ die Bestimmungen zusammengestellt, die für ihre Diözesangeistlichen als Richtschnur gelten sollten, so nach dem Vorgang von Gerbald von Lüttich und Theodulf von Orleans, die noch größtenteils der Zeit Karls des Großen angehören, Haito von Basel, Isaak von Langres, Herard von Tours, Hildegger von Meaux, Rudolf von Bourges, vor allen aber Hinkmar von Reims, der im Jahre 852 Kapitel für seine Priester veröffentlichte.

Provinzialsynoden werden seltener abgehalten. Häufig hingegen finden wir die Bischöfe in Reichssynoden um den König versammelt, der sie beruft und ihre Beschlüsse bestätigt. Der Bedeutung der geistlichen Berater und ihrem oft hervortretenden Gegensatz gegen die weltlichen Großen entspricht es, daß seit Ludwig dem Frommen die Reichssynoden sich von den Reichstagen zu trennen beginnen.

Anderseits sehen wir aber auch einen zunehmenden Abstand der Bischöfe von ihrer geistlichen Umgebung. Die vielbeschäftigten, oft herumreisenden Bischöfe konnten immer seltener nach den Vorschriften Chrodegangs von Metz mit ihren Geistlichen zusammen beten. Es bildeten sich die Domkapitel als gesonderte Körperschaften aus. Für die an der bischöflichen Kirche, dem Dom, zusammenlebenden, dem Chorgebet obliegenden Geistlichen, die nach den täglich verlesenen Kapiteln der Regel das Kapitel hießen, wurde nach dem Wunsche Ludwigs des Frommen auf der Aachener Synode von 816 eine neue Regel gegeben, welche auch die in einem Kollegiatstift zusammenwohnenden Geistlichen annahmen. Die Domkapitel strebten in den unruhigen Zeiten, sich ihre Existenz zu sichern, und erreichten, daß das Tafelgut des Bischofs, die mensa episcopalis, geschieden wurde von dem Kapitelsgut, die Zahl der Kapitularer festgesetzt und ihnen die Verwahrung des gemeinsamen Gutes übertragen wurde. Daraus bildeten sich einzelne Ämter im Kapitel: des Propstes, des Scholasticus, des Dekans, des Schatzmeisters.

In dieser Zeit, da die Bischöfe soviel Freude am Organisieren und Verwalten und soviel Gelegenheit zum Befehlen und Herrschen hatten, wurde eigentlich nördlich der Alpen erst die Organisation der Pfarreien durchgeführt und damit die Grundlage für die Entfaltung kirchlich-sittlichen Lebens gelegt.

Nachdem die ersten Landpfarreien, an deren Spitze die Erzpriester standen, in der Merowingerzeit als sogenannte Großpfarreien gegründet worden waren, wurden allenthalben in den Bezirken der alten Großpfarreien neue Pfarreien gebildet, für deren Bildung unterdessen entstandene Kirchen maßgebend waren. Mit der Bildung der Pfarreien ergab sich, daß ihre Gebiete abgegrenzt wurden. Die neuen Pfarrer bekamen das Recht der Taufe, das früher nur dem Erzpriester zustand, und das Recht des Pfarrzehnten, das den Herren von Eigenkirchen den Anreiz gab, für ihre Kirchen Pfarrrechte zu erwerben. Die Pfarrer des Bezirkes eines Archipresbyters, eines Archipresbyterates oder Dekanates, bildeten aber noch eine Gemeinschaft, deren Mitglieder sich an dem ersten Tage eines Monats, den Kalenden, zu versammeln pflegten.

Über diesen Archipresbyteraten oder Dekarien begann sich im 9. Jahrhundert noch eine weitere Obereinteilung der Diözesen in Archidiakonate einzuschieben, die mit der Entwicklung des Archidiakonats in Zusammenhang steht. Der Archidiakon, der alte oberste Gehilfe des Bischofs in der Verwaltung der Diözese, erhielt als Vertreter des Bischofs disziplinäre Befugnisse, ließ sich zum Priester weihen und verdrängte bald den in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts im Abendland wieder aufgekommenen Chorbischof. Die Chorbischöfe hatten durch ihren sich mehrenden Einfluß als Gehilfen oder Vertreter des Bischofs viel Widerstand hervorgerufen, der sich in den Pseudoisidorischen Dekretalen und der Sammlung des Benedikt Levita bemerkbar machte. Sie verschwanden wieder am Ende des 9. Jahrhunderts. An ihrer Stelle wurden für einzelne Bezirke der Diözese zur Entlastung des Bischofs Archidiakone ernannt, die dem früher einzigen Archidiakonus, jetzt Propst der Domkirche, an die Seite traten. Wir sehen, wie die Organisationsarbeit Karls des Großen hier weiter nachgeahmt und fortgesetzt wird, die allerdings die Zunahme des Weltklerus, die stärkere Besiedlung des Landes und damit die Mehrung der Gläubigen zur Voraussetzung hatte und besonders auch durch das kirchliche und herrschaftliche Interesse der Großgrundbesitzer gefordert wurde. So war das tiefere Eindringen des Christentums in die breiteren, nördlich der Alpen weit über das Land zerstreuten Schichten möglich. Die organisierte Arbeit verlangte, daß überall feste Gruppen gebildet wurden, die zur Seelsorge einem Geistlichen übergeben und zu größeren Verbänden zusammengefaßt wurden.

In Italien nur erhielten sich wie in so vielen anderen Verhältnissen die Normen einer früheren Entwicklung. Weil dort die Diözesen viel kleiner waren, die Städte sich erhalten hatten mit ihren Stadtbistümern, so war diese weitere Einteilung der Diözese meist nicht notwendig.

Es blieben dort die Erzpriester in dem alten Sinne als Vorstände einer größeren Landpfarrei, die mehrere Priester wohl unter sich oder neben sich hatten.

Von dem Wirken der Priester überzeugten sich die Bischöfe wie früher auf ihren Visitationsreisen. Dafür haben wir eine sehr ergiebige Quelle in einer Schrift des Abtes Regino von Prüm, der uns aber zugleich ein Zeuge dafür ist, wie die Aufrechterhaltung der den kirchlichen Vorschriften entsprechenden Ordnung damals ein Ankämpfen gegen äußeren und inneren Verfall war.

Aus edler rheinischer Familie entsprossen, war Regino Mönch im Kloster Prüm in der Eifel geworden, das die vom Unterrhein herkommenden Normannen heimsuchten. An Stelle des entflohenen Abtes wurde er 892 an die Spitze des Klosters gestellt. Doch mußte er bald weichen, da die in Lothringen mächtigen Grafen Gerhard und Matfrid die Abtei ihrem Bruder verschafften. Regino wurde darauf durch den Erzbischof Ratbod an die Spitze des auch durch die Normannen zerstörten Martinsklosters in Trier gestellt. Auf Betreiben des ihn hochschätzenden Erzbischofs verfaßte er hier um 906 ein Handbuch, das einem Bischof bei Visitationsreisen dienen und für die Aufrechterhaltung der kirchlichen Ordnung die Vorschriften praktisch zusammenstellen sollte. Das „De synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis“ betitelte Buch widmete der Verfasser dem Erzbischof Hatto von Mainz, damals Reichsregent im ostfränkischen Reiche. In der Widmung bezeichnet Regino seine Zeit in unverhüllten Worten als eine Verfallzeit: „In dieser überaus verdorbenen Zeit sind in der Kirche viele Schandtaten begangen worden und werden noch begangen, die in den alten Zeiten unerhört waren.“¹ Das Werk diente später dem Bischof Burchard von Worms als Unterlage für sein berühmtes *Decretum*.

Wir können uns aus der Schrift und anderen synodalen Verordnungen ein Bild von der Tätigkeit eines Pfarrers der damaligen Zeit machen, das nicht viel anderes bietet als das, was noch heute einem Pfarrer obliegt. Die Aachener Synode von 836 schärfte in einfachen Worten den Pfarrern ihre allgemeine Pflicht ein: „Sie sollten sich um alle, die zu ihrer Kirche gehörten, in allem sorgen, da sie wüßten, daß sie am Tage des Gerichts für dieselben Rechenschaft ablegen müßten.“² Die ihm anvertrauten Seelen sollte der Pfarrer vom Eintritt in diese Welt bis zu ihrem Austritt mit seiner Obhut geleiten. Besonders darauf hatte er bedacht zu sein, daß kein Kind ohne Taufe sterbe. Weiter hatte er die Kinder für die Firmung vorzubereiten, sich der Armen, Kranken und auf Abwege Geratenen anzunehmen, den Sterbenden beizustehen und die Toten zu begraben. Dafür sollte er keine Bezahlung annehmen oder verlangen. Um 9 Uhr hatte er die Messe zu lesen, zu der die Glocke einlud. Auch die kanonischen Gebetsstunden, die er einzuhalten hatte, sollten dem

¹ Praefatio ed. Wasserschleben p. 2.

² M. G. Conc. II, 2, p. 712, c. 29.

Volke durch die Glocke in Erinnerung gebracht werden. An den Sonntagen hatte er auf Sonntagsruhe zu halten und zu predigen, indem er nach Verlesung des Evangeliums und der Epistel wenigstens den Wortsinn erklärte. Am Aschermittwoch forderte er die Gläubigen zur Beichte auf, an Weihnachten, Ostern und Pfingsten zum Empfang der hl. Kommunion. Die Quatemberfasttage waren besonders anzukündigen, die Feiertage zu halten, wie die Bittgänge an den Rogationstagen und andere üblich gewordene Prozessionen.

Für Unterricht und Schule lag den Pfarrern ob, was zu erreichen jeweils möglich war: allen das Glaubensbekenntnis und das Vater-unser beizubringen, begabtere Kinder das Lesen mit dem Psalter zu lehren. An größeren Kirchen zog sich der Pfarrer wohl auch einen oder mehrere Priesterkandidaten heran, die ihn bei dem Unterricht und beim Chorgebet unterstützen oder vertreten konnten.¹ In Italien durfte man noch höhere Ansprüche stellen. Da verordnete Papst Eugen II. auf der römischen Synode von 826, daß „nicht nur an den Bischofssitzen, sondern auch an den Taufkirchen und an anderen Orten, wo die Notwendigkeit sich zeigte, alle Sorge darauf verwendet würde, um Schulmeister und Lehrer anzustellen, welche Studien in den Wissenschaften und freien Künsten gemacht und die Glaubenswahrheiten gut in sich aufgenommen hätten, und die ohne Unterbrechung lehren sollten“.² Das zielte zweifelsohne auf Priester-ausbildung.

Zu Werken der Nächstenliebe wurden die Pfarrer noch besonders angehalten durch die Bestimmung, daß sie sich der Armen, Schwachen, Waisen und Fremden annehmen und letztere tagaus tagein, soweit es ihnen möglich war, zu Tische laden sollten.³ Eine Verordnung des Bischofs Walter von Orléans aus dem Jahre 871 geht noch näher darauf ein: „Wenn ein Priester sagt, daß er wegen seiner Armut dem Reisenden keine Bewirtung gewähren könne, so soll er ihn wenigstens freundlich in sein Haus aufnehmen, ihm Obdach, Feuer, Wasser und Streu als Lager gewähren und ihm helfen, daß er das kaufen könne, was ihm not tue.“ Dann wird auf den Lohn für den Trunk Wasser bei Matthäus c. 10 v. 42 verwiesen.⁴ Wie oft mag da an der Türe des gastlichen Pfarrhauses angeklopft worden sein!

Es versteht sich von selbst, daß dem Pfarrer auch die Aufsicht über Ordnung und Reinlichkeit in der Kirche zur Pflicht gemacht wurde wie die gerechte Verwaltung des Kirchenvermögens, zu dem außer der Widmung, den Schenkungen und Vermächtnissen der Zehnte namentlich beitrug, der als Feldzehnte oder auch als Blutzehnte (von den geschlachteten Tieren) zu entrichten war.

Aus den Visitationsfragen, die ja hauptsächlich dazu angetan waren, Verfehlungen festzustellen, vernehmen wir freilich auch, daß

¹ S. Bd. I S. 376 f.

² M. G. Conc. II, 2, p. 581 c. 34.

³ Regino l. I. c. 212.

⁴ Conc. Bulense. Mansi XV, 506 c. 8.

man mit ungeistlichen und unwürdigen Priestern zu rechnen hatte, solchen, die Waffen trugen, auf die Jagd oder in Wirtshäuser gingen, oder sonst sittlich Anstoß gaben. Aber man kann doch wohl voraussetzen, daß, wenn die äußere Ordnung nicht durch Kriege gestört war, die Pfarrer im allgemeinen ihre Pflicht ordentlich erfüllten, besonders in deutschen Ländern, wo es mit der staatlichen Ordnung bald wieder besser wurde als in den anderen karolingischen Teilreichen und das religiöse Leben noch eine gewisse Jugendfrische an sich hatte.

Aber ein allgemeiner Übelstand ist uns deutlich bezeugt, durch den vielfach schlechte Priester aufkamen und auch Pfarrer vielfach in unwürdige Lage gebracht wurden. Dieser Übelstand war mit dem überall seinen Stempel aufdrückenden Agrarsystem verbunden. Grundherren, die auf ihrem Gut und Boden Kirchen oder Kapellen gegründet hatten, wollten das Eigentum daran nicht aufgeben, betrachteten die Kirchen als Eigenkirchen und den Geistlichen, der daran angestellt war, wie einen Dienstmann, über den sie ähnlich schalten und verfügen wollten wie über ihre Hörige. Schon früher war darüber geklagt worden, und Bonifatius besonders hatte gegen die damit verbundenen Übelstände angekämpft, Karl der Große wenigstens die schlimmsten abzustellen gesucht.¹ Unter Ludwig dem Frommen beginnen die Klagen darüber wieder lebhafter zu werden. Kein Wunder, denn die Übelstände lagen in der Richtung der weiteren Entwicklung des Lehnswesens. Was man von seiten der Herrscher von den Bischöfen forderte, in dem man für die Belehnung mit den zeitlichen Gütern die Ablegung eines Lehnseides verlangte, das geschah in den tieferen Graden ähnlich gegenüber den Eigenkirchen und ihren Priestern. Die Grundherren, die einen Eigenpriester an ihren Kirchen anstellten, dem sie das damit verbundene Gut zur Leihe gaben, betrachteten dasselbe als ein kirchliches beneficium. Sie schrieben sich das Recht zu, die Fahrhabe des verstorbenen Eigenpriesters an sich zu nehmen und das Gut während der Vakanz ganz auszunützen, woran wir die Anfänge des späteren Spolien- und Regalienrechts erkennen können. Sofern der Geistliche ein Unfreier war, ließ sich gegen dieses Vorgehen nichts sagen. Es wurde aber auch auf freie Eigenpriester angewandt, und als entsprechend der Ausdehnung des Großgrundbesitzes und der Zunahme der Bevölkerung die Eigenkirchen sich mehrten, griff auch die Eigenkirchenidee immer weiter um sich, wurde auch ausgedehnt auf freie Kirchen, die in die Hände des Königs oder der Großen kamen. Es drohte die ganze niedere Kirche losgelöst zu werden von dem Bischof und nur als Besitz der Großen in Betracht zu kommen.

Ein mit scharfen Strichen entworfenes Bild von den Zuständen, zu denen die Eigenkirchen in seiner Zeit geführt hatten, gibt uns der Erzbischof Agobard von Lyon, der uns schon als politischer Schriftsteller entgegengetreten ist. Seine spitzige Feder behandelt

¹ S. Bd. I S. 311, 365.

die verschiedensten Fragen, immer mit selbständigem Urteil und mit der Kraft persönlicher Überzeugung. Nicht mit Unrecht ist er als der erste moderne Publizist bezeichnet worden. Wir werden ihn noch oft heranzuziehen haben, denn seine Schriften sind fast alle reich an kulturgeschichtlichem Inhalt. Er gehörte zu einer Gruppe von Spaniern und Aquitanern, die durch ihr Wissen und durch ihr Streben, eigene Wege zu gehen, hervorragten; nicht alle zu ihrem Vorteil. Pirmin, Bischof Felix von Urgel, Theodulf von Orléans sind davon schon genannt worden; Jonas von Orléans und Claudius von Turin, Christian von Stablo werden uns noch begegnen. Sie bereiten eine Zeit vor, in der Südfrankreich führend auf kirchlichem und geistigem Gebiete werden sollte. In Lyon war Agobard von dem trefflichem Bischof Leidrad herangebildet worden, dessen Nachfolger er 816 wurde. Nachdem er nicht ohne Wechselfälle seiner Diözese lange Zeit vorgestanden und von Lyon aus alle politischen und religiösen Fragen lebhaft verfolgt hatte, starb er siebzigjährig im Jahre 840.

Die Flugschrift, die uns hier interessiert, ist im Jahre 824 geschrieben und handelt „von der Verwaltung des Kirchengutes“. Agobard klagt über die Herrschaft, die von den Laien über ihre Eigenspriester ausgeübt wurde.¹ Die Stellung der Priester sei so unsicher, daß sie von einem Tag zum anderen nicht wüßten, ob sie ihre Kirche, ihre Wohnung behalten könnten. Die Laien-Herren, unwürdig der Ahnen, die diese Kirchen gegründet und ausgestattet hätten, verkauften nicht nur Kirchengut, sondern auch Kirchen und mit ihnen fromme Stiftungen, die von anderen herrührten.

In einer früheren Flugschrift, die an den Erzbischof Bernhard von Vienne gerichtet war, hatte Agobard die unwürdige Stellung der grundherrlichen Geistlichen gegeißelt. Fast jeder, der auf eine gesellschaftliche Stellung Anspruch mache, habe seinen Hausgeistlichen, nicht um ihm zu gehorchen, sondern um sich von ihm nicht nur in geistlichen, sondern auch in weltlichen Dingen bedienen zu lassen. Es gäbe viele solche geistliche Lakaien, die bei Tische die Herren bedienten, den Wein mischten, die Hundemeute führten oder die Zelter der Damen an der Hand hätten oder Gütchen bewirtschafteten. Die Geistlichen, die sich dazu hergäben, seien nun auch danach, daß man von ihnen alles verlangen könne. Die Herren aber fragten nicht viel, wie viel oder wenig sie wert wären. Sie kommen einfach zum Bischof mit dem herrischen Anspruch: „Ich habe ein Pfäfflein, das ich mir von meinen Eigenleuten oder Zinsleuten oder Gauleuten aufgezogen habe, oder das ich von diesem oder jenem Herren oder Gau erhalten habe. Ich will, daß du ihn mir zum Priester weihst.“² Wenn das geschehen sei, dann meinten die Herren, daß sie einen Priester höheren Grades nicht mehr notwendig hätten, verließen häufig den öffentlichen Gottesdienst und auch die Predigt.

¹ M. G. Epp. V, 171 s.

² M. G. Epp. V, 204.

Das bezieht sich wohl zum Teil auf Hausgeistliche, die zur Familie eines Herrn gehörten und Hauskapellen zu versehen hatten, für die die Herren ein bischöfliches Recht nicht anerkannten. Mehrere Konzilien eiferten darum gegen die mit den Hauskaplänen und Hauskapellen verbundenen Mißbräuche. Man verbot, ohne bischöfliche Erlaubnis in Privathäusern die Messe zu feiern. Es kam natürlich dann auch leicht vor, daß herumschweifende Kleriker durch diese Verhältnisse in den Priesterstand kamen und den Stand entehrten. Sie wußten nicht nur als Haus- und Burgkapläne, sondern mehr noch auf den zahlreichen Eigenkirchen untergebracht zu werden.

Aber wenn auch die Kirche an der Vermehrung der Haus- und Burgkapellen kein Interesse hatte, so war es anders mit der Errichtung der Eigenkirchen, die für das Volk zugänglich waren. Sie konnten zu öffentlichen Kirchen werden und wurden auch vielfach zu neuen Pfarrkirchen. Da kam es also darauf an, einen Ausgleich zwischen den verschiedenen Standpunkten der Bischöfe und Grundherrschaften zu finden, dem Rechtsanspruch der letzteren Rechnung zu tragen und doch Mißbräuche auszuschließen. Das versuchten mehrere Bestimmungen, die nach längeren Beratungen zwischen weltlichen und geistlichen Großen auf dem für die Regelung kirchlicher Angelegenheiten wichtigen Reichstag zu Aachen im Januar 819 zustande kamen.¹

Die Grundherren waren darauf bedacht, die Einnahmen ihrer Kirche zu mehren. Das sollte nicht zur Befriedigung selbstsüchtiger Wünsche geschehen. Sie strebten besonders danach, ihren Eigenkirchen das Zehntrecht zu verschaffen, das früher nur den alten Kirchen zukam. Das wurde ihnen bewilligt. Dafür sollten sie aber nun nicht etwa ihre Leistungen verringern oder dem Priester größere Lasten aufbürden. So bestimmte das erwähnte Gesetz: „Jede Eigenkirche muß eine ganze dienstfreie Hufe erhalten. Die an der Kirche angestellten Geistlichen sollen für die Zehnten und Gaben der Gläubigen, für die Gebäulichkeiten, Kirchhöfe und Gärten wie für die ihnen zugewiesene Hufe keinen anderen Dienst tun als den kirchlichen, es sei denn, daß sie noch ein weiteres Gut erhielten, für das sie den ihrem Herrn schuldigen Dienst leisten müßten.“ Der Grundherr hatte also dem Geistlichen ein Existenzminimum zu sichern wie der Kirche eine Mindestdotierung. Wenn diese Sicherung da war, dann sollte, wie die folgende Bestimmung des Gesetzes lautete, jede Kirche einen besonderen Priester erhalten in fester Anstellung. Es sollten nicht mehrere Kirchen zusammen an einen Priester übertragen werden. Damit jeder auf die Unfreiheit der Eigenpriester begründete Anspruch eines Herrn ausgeschaltet würde, verbot man, wie schon früher, die Weihe von Unfreien. Nur wenn der Herr seinen Unfreien frei ließe, könnte diesem die Weihe erteilt werden, ebenso nur in diesem Falle die in gutem Glauben einem für frei gehaltenen Unfreien erteilte Weihe gelassen werden, denn „nach den heiligen Kanones kann eine unfrei bleibende Person die Würde des Priestertums nicht ver-

¹ M. G. Cap. I, 277.

sehen“. Endlich behielten die Bischöfe das von Karl dem Großen ihnen zuerkannte Recht, daß ohne ihre Zustimmung und Ermächtigung Priester an Eigenkirchen nicht ernannt und nicht entlassen würden; sie sollten allerdings auch nicht befugt sein, einwandfreie Geistliche, die ihnen zur Weihe und Anstellung präsentiert wurden, zurückzuweisen.

Das war eine billige Verständigung, bei der das Eigenkirchenrecht des Grundherrn in einer Form anerkannt wurde, die den alten kirchlichen Standpunkt nicht preisgab. Papst Eugen II. und Leo IV. haben im wesentlichen diesen Standpunkt anerkannt. Aber über die Ausföhrung gab es immer noch manchen Streit. Was die Grundherren zugestanden hatten, war meist nur auf Drängen des Staates geschehen. Indem die Staatsmacht verfiel, begannen die eigenmächtigen Übergriffe der Grundherren wieder zu steigen und zu neuen Klagen Anlaß zu geben. Die Grundherren zogen wohl den Zehnten ein, hielten sich aber nicht an die kanonische Bestimmung über die Verwendung desselben oder steigerten mit der Mehrung der Zehnten und der Zuwendungen die Forderungen an den Priester, dem sie mit Absetzung drohten. Sie behandelten also weiter die Kirche als Einnahmequelle. In Italien, wo man allerdings immer noch mehr die alte kirchliche Auffassung über die Ausstattung der Kirche in Erinnerung hatte und den Eigenkirchen keine so große Bedeutung zukam, beschloß man auf einer Synode zu Pavia um 850, es sollte überhaupt der Zehnte nur dem Bischof entrichtet werden. Die Zahlung an Eigenkirchen wurde also schlechthin verboten.¹ Später drohte man in Italien sogar denjenigen, die sich darein nicht fügen wollten, mit Zerstörung ihrer Eigenkapelle.² Im westfränkischen Reiche, aber auch im ostfränkischen, hören die Klagen das ganze neunte und zehnte Jahrhundert nicht auf. Man klagte dabei bald ebenso sehr über den König, der es mit seinen Kirchen auf den königlichen Gütern auch nicht besser hielte, wie über die Grundherren. Man wies auf Fälle hin, in denen Großgrundherren und Könige ihre Kirchen Laien zu Lehen gaben, die den Zehnten nicht dem Priester zukommen ließen, sondern damit Hunde und Dirnen fütterten. Die Synode von Meaux drang 845 auf Abstellung solcher Mißbräuche bei Karl dem Kahlen. Eine Synode von Metz 893, das Konzil von Ingelheim 948, wo französische und deutsche Bischöfe zusammenkamen, faßten gleiche Beschlüsse, ohne wohl viel zu erreichen.

Noch andere Mißstände ergaben sich bei den inneren Wirren. Die Kirchherren sorgten nicht für den Unterhalt der Kirchenbauten, ließen sie wohl verfallen. Am schlimmsten waren für die Eigenkirchen die häufigen Erbteilungen der Eigentümer. Der einzelne Miterbe nahm dann bisweilen ohne Rücksicht auf den anderen Zinsen und Abgaben in Anspruch, oder man ließ, weil es zu keiner Einigung unter den Erben kam, die Kirche längere Zeit ohne Priester. Die

¹ M. G. Cap. II, 82 s., 121.

² Capit. Lamberti a. 898, M. G. Cap. II, 110.

Bischöfe traten dagegen auf, indem sie drohten, die Kirche zu verlegen, wenn keine billige Einigung stattfände, die Reliquien fortzunehmen oder zeitweilig keinen Gottesdienst darin halten zu lassen.

Tiefer griffen unter diesen Mißständen diejenigen, die sich auf den Stand des Eigenpriesters bezogen, weil uns dieselben wieder die Stellung der Kirche zu den Unfreien beleuchten. Trotz der Bestimmung des Aachener Kapitulars von 819, daß fortan kein Unfreier die Priesterweihe erhalten solle, wenn er nicht vorher von seinem Herrn freigelassen worden sei, kam es noch vor, daß Unfreie sich auf diese oder jene Weise die Weihe erschlichen, und dann hatte die Kirche den Ansprüchen des Herrn auf seinen Priesterknecht entgegenzutreten, um die priesterliche Würde zu wahren. Sie verbietet, daß man Priester als grundherrliche Beamte oder als Maier anstelle, sie zu Gesandtschafts- oder Botendiensten verwende. Ja es mußte sogar in einigen Fällen noch untersagt werden, daß Laien einen Priester prügelten.¹

Papst Nikolaus I. war hoch erregt, als er davon hörte, daß man von dem „Priester eines Grafen“ spreche, als ob er nur für ihn geweiht sei: es gäbe Priester Gottes oder der Kirche, nicht aber Priester eines Grafen oder Herzogs. Er hatte vor, auf der von ihm nach Rom berufenen Synode aller fränkischen Bischöfe die Stellung solcher Eigenpriester, unter denen wir uns wohl hauptsächlich Hauskapläne vorzustellen haben, behandeln und dieses Giftkraut beschneiden zu lassen.² Die Synode kam aber nicht zustande. Das mit den wirtschaftlichen Verhältnissen nördlich der Alpen eng verbundene Eigenkirchenwesen, aus dem das Patronatsrecht hervorgehen sollte, erhielt sich weiter, zumal nachdem Hinkmar von Reims nachdrücklich dafür eingetreten war, aber in der Form jenes Vergleiches, daß den Grundherren das Dominium, den Bischöfen die Aufsicht gewahrt bliebe.

So sehen wir, wie die Kirche nördlich der Alpen ihre reiche Ausstattung durch Könige und Grundherren mit manchen schweren Belastungen und Gefahren hatte bezahlen müssen. Daraus erklären sich sowohl die Konflikte mit den Königen wegen der Ernennung der Bischöfe und wegen der Verfügung über das Kirchengut, wie diejenigen mit den Grundherren wegen der Rechte, die dieselben an den von ihnen oder ihren Ahnen auf eigenem Grund erbauten Kirchen in Anspruch nahmen. Hier lagen hauptsächlich die Fesseln, in die die Kirche durch die weltlichen Machthaber und die Besitzaristokratie geschlagen war. Wollte die Kirche die hohe Auffassung des geistlichen Berufes bei ihren Dienern aufrechterhalten, so mußte sie danach streben, dieser Fesseln sich zu entledigen, die Eigenkirchenidee zu zerschlagen sowohl in der Form der hohen Eigenkirche wie der niederen. Sonst wurde sie eine Staatskirche oder eine Anstalt, die nur den Mächtigen und Besitzenden half, die Besitzlosen und Unfreien zu knechten. Wie konnten Pfarrer, die sich in steter Abhängigkeit von

¹ M. G. Cap. II, 11, 272. 292.

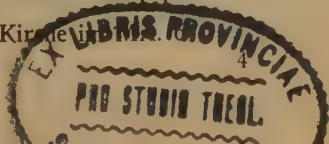
² M. G. Epp. VI, 313 s.

ihrem Herrn fühlten, frei sich dem Dienste der Kirche hingeben und von anderen die Achtung erhalten, welche die Voraussetzung für ihr gedeihliches Wirken war?

Ständischer Kastengeist drohte besonders in germanischen Ländern, wo er am festesten wurzelte, die Kirche einzuengen, denn die Könige ersahen sich für die Bischofsstühle fast ausschließlich Mitglieder des Adels aus. Eine Untersuchung der Herkunft der Bischöfe in achtzehn deutschen Diözesen ergab für das 9. Jahrhundert, daß von 106 Bischöfen 62 sicher oder vermutlich aus freiem oder adligem Stande waren. Von 42 konnte man nichts ermitteln. Nur zwei Bischöfe waren unfreier Herkunft, nämlich Ebo von Reims bzw. Hildesheim, dessen unglückliches Geschick wohl nicht ohne Zusammenhang mit dieser Sonderstellung ist, und Ebos Verwandter Gozbert, Bischof von Osnabrück.¹

Wie verschieden hatten sich doch die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse für die Kirche gestaltet gegenüber der Zeit der ersten christlichen Jahrhunderte! Damals, in den Zeiten einer absterbenden Kultur und extremer Geldwirtschaft jubelte die Kirche darüber, daß sie über die Standesunterschiede erhaben war, und Reichtum erschien ihr eher hindernd als fördernd; der Staat ignorierte sie, wenn er sie nicht verfolgte. Jetzt vertrat die Kirche die oberste und reichste Schicht, die das erste Wort im Staate zu sagen hatte, aber auch der Machtpolitik der Herrscher sich unterordnen sollte. Die Verwaltung eines überreichen Grundbesitzes nahm sie fast ganz in Anspruch. Einst näherte sich die Kirche nur langsam und mit Mißtrauen der Kultur und Bildung der Zeit. Nun war sie einzig die Vermittlerin von geistigem und wirtschaftlichem Fortschritt. Aber eben in dieser Stellung war sie auch diejenige, die allein noch der Machtpolitik Zügel anlegte und auf die gemeinsamen Interessen der abendländischen Kulturgemeinschaft hinwies, die auch den kulturellen Zusammenhang mit der Vergangenheit aufrecht erhielt, so daß die Grundsätze der alten Tradition nicht preisgegeben wurden, wenn auch den neuen Verhältnissen Zugeständnisse gemacht werden mußten. Sie hatte nicht nur um ihren Daseinsgrund zu kämpfen, indem sie immer wieder auf die alten Kanones sich berief, sondern erwarb sich damit auch ein Verdienst, indem sie den soliden Unterbau der abendländischen Kultur nicht preisgab, der standhalten sollte den Extremen von der einen wie von der anderen Seite. Ihr war es einst nicht schwer geworden, als die Geldwirtschaft zusammenbrach, auf das Land zu gehen, um sich dort neue Kräfte zu suchen. Kam zuerst von dem Lande die Gesundung, so galt es jetzt, einer Knechtschaft vorzubeugen, die sich aus der nun herrschenden Agrarwirtschaft zu entwickeln drohte. Der Widerstand, der nach dieser Richtung notwendig war, fiel zunächst den alten romanischen Ländern zu, in denen städtisches Wesen nicht ganz zusammengebrochen war. Die Päpste in Rom, die Bischöfe und Äbte in Südfrankreich sollten nun auf diesem Kampfplatz in den

¹ Schulte, Der Adel und die deutsche Kirche.



16,096

Vordergrund treten. Einige Vorläufer haben wir schon kennen gelernt, den großen Papst Nikolaus und den Erzbischof Agobard von Lyon. Der Kampf verbreitete sich weit. Er richtete sich auch gegen naiven Glauben, der zum Aberglauben wurde, wie gegen düsteren Volksglauben, der aus alten und neuen heidnischen Vorstellungen hervorgegangen war.

Dem entsprechend ist auch das Bild sehr mannigfaltig, das wir erhalten, wenn wir uns den Fragen zuwenden, wie die Kirche damals ihre Mission bei den Laien erfüllte, wo Hoch und Niedrig in Betracht kommt. Es fehlt nicht an Beweisen, daß man diese Mission in idealer Weise noch erfaßte und in manchen Punkten auch verwirklichte. Aber es fallen darauf Schatten, die im Laufe des 9. Jahrhunderts stärker werden.

Bei der großen Bedeutung, welche nun den Persönlichkeiten der Fürsten zukam, die nur zu oft als schrankenlose, leidenschaftliche Kraftmenschen sich und ihre Reiche ins Unglück stürzten, war es eine der wichtigsten Aufgaben der Kirche, ihnen christliche Gesittung einzuprägen. Ein schönes Zeugnis davon, wie man die oberen Schichten religiös unterweisen wollte, bieten uns die „Fürstenspiegel“, die man damals verfaßte, in denen man den Fürsten gerechte Regierung und Übung christlicher Tugenden ans Herz legte. Wir können in ihnen gewissermaßen die Anfänge der politischen Literatur des Mittelalters sehen. Es gibt drei oder vier solcher Schriften aus dem 9. Jahrhundert.

Unter dem Titel „Via regia“ stellte der fromme Abt Smaragdus von St. Mihiel-sur-Meuse für einen Herrscher, der vielleicht eher Karl der Große als Ludwig der Fromme war, die Tugenden der alttestamentlichen Könige zusammen. Seinem Beispiel folgte der feingebildete Jonas, der im Jahre 818 an Stelle des abgesetzten Theodulf das Bistum Orléans erhielt und es bis 843 leitete. Er spielte anfangs auf den Reichssynoden eine große Rolle und hielt zu dem alten Kaiser Ludwig dem Frommen in unentwegter Treue. Die Entthronung Ludwigs durch dessen Söhne ging ihm schwer zu Herzen, und seinem Landesherrn Pippin näherte er sich erst, als dieser mit seinem Bruder, Ludwig dem Deutschen, die Freilassung des Vaters erzwang. Damals, im Jahre 834, widmete er dem König Pippin von Aquitanien seinen Friedensspiegel „De institutione regia“, in dem er von der königlichen Stellung, ihren Rechten und Pflichten nach dem Sinne einer christlichen Weltordnung handelt. Zu derselben verfaßte er einen dem Grafen Matfred von Orléans gewidmeten Laienspiegel „De institutione laicali“, in dem er besonders eingehend die Grundherren ermahnt, als Besitzer von Eigenkirchen sich nicht sträflichen Eigennutzes schuldig zu machen. Den dritten Fürstenspiegel „De rectoribus christianis“ verfaßte der in Lüttich wirkende, mit seiner Gelehrsamkeit prunkende Ire Sedulius Scottus zwischen 855 und 859 und widmete ihn wahrscheinlich dem König Lothar von Lotharingen, Lothar II. Er ist der „Consolatio philosophiae“ des Boethius formell nachgebildet und stellt ein Bild der guten Herrscher dem der schlech-

ten gegenüber. Acht Säulen sollten die Herrschaft des gerechten Königs stützen: Wahrheit, Ausdauer, Freigebigkeit, Freundlichkeit in der Rede, Freundschaft mit den Guten, Erleichterung der Steuern, gerechte Entscheidung zwischen Reichen und Armen, Züchtigung der Bösen. Die Kirche solle er schützen gegen Hemmungen, die von weltlichen Machthabern kommen, und deshalb wird er — bezeichnend für die Zeit — ein „Vikar Gottes in der Regierung seiner Kirche“ genannt.¹ Eine von dem Erzbischof Hinkmar von Rheims auf Wunsch Karls des Kahlen verfaßte Schrift „über die Person des Königs und das königliche Amt“ könnte noch hierher gerechnet werden. Sie ist aber eine bloße Kompilation aus Kirchenväterstellen.

Mit den breiten Schichten des Volkes kamen die Bischöfe bei den Visitationsreisen in direkte Berührung. Diese bildeten sich im 9. Jahrhundert zu einer eigentümlichen Form aus, den Synodalgerichten oder Sendgerichten. Der Bischof reiste als Richter Jahr für Jahr in seiner Diözese herum, um überall Mängel im kirchlichen und sittlichen Leben aufzudecken und abzustellen. Gewöhnlich verband er damit die Firmung. Der Ort der Sendgerichte waren die alten Taufkirchen. Ein oder zwei Tage vorher erschien der Archidiakon oder Archipresbyter und forderte die Gläubigen unter Strafe der Exkommunikation auf, sich vor dem Bischof einzufinden. Nach dem Muster, das die Sendboten Karls des Großen bei ihrem Rügeverfahren gegeben, die vertrauenswürdigen Männer eidlich verpflichtet hatten, ihnen über das sittliche Leben in ihrer Gemeinde Auskunft zu geben, wurden mit der Zeit Sendzeugen eingeführt, und das ist die ausgebildete Form der Sendgerichte, wie sie uns schon in der erwähnten Schrift des Regino von Prüm entgegentritt. Der Bischof berief danach aus der Gemeinde sieben unbescholtene Männer als öffentliche Zeugen. Sie schworen auf Reliquien, alles anzugeben, was Unrechtes in der Gemeinde sich ereignet habe. Dann richtete der Bischof an sie seine Fragen über Verbrechen gegen das Leben, gegen die Heiligkeit der Ehe, gegen das Eigentum und gegen die öffentliche Treue, wie es mit der Beobachtung der Kirchengebote stehe und ob noch heidnischer Aberglauben vorhanden sei. Brachten die Sendzeugen eine Anklage vor, so hatten nicht sie den Beweis dafür zu erbringen, sondern die Angeklagten hatten ihre Unschuld zu beweisen. Wenn der Angeklagte ein Freier war, so hatte er für seine Unschuld einen Reinigungseid zu leisten; wenn er nicht anwesend war, konnte wohl die Schuld durch das Zeugnis der Anwesenden erhärtet werden. Unfreie konnten ihre Unschuld nur dadurch beweisen, daß sie sich einem Gottesurteil unterzogen. Wurde der Beweis für die Unschuld nicht erbracht, so hatte der Schuldige öffentliche Kirchenbuße auf sich zu nehmen, die auf diese Weise durch die Sendgerichte wieder in neuer Weise auflebte. Wollte einer dem Sendurteil Trotz bieten, so verfiel er, nach dreimaliger Aufforderung, der Exkommunikation, der Ausschließung aus der Kirche und der christlichen Gesellschaft. Der Bischof

¹ c. 19. Hellmann, Sedulius Scottus p. 86.

sprach, umgeben von 12 Priestern, die brennende Kerzen in der Hand hielten, den Bannfluch aus. Darauf warfen die Priester die Kerzen zu Boden. Niemand sollte mit dem Gebannten Gemeinschaft haben, bis er Buße tue.

In Frankreich unterstützte diese richterliche Tätigkeit des Bischofs der Staat, indem der Graf bisweilen in Begleitung des Bischofs erschien. Diese Sendgerichte ersetzten einen Mangel des damaligen Strafrechts, das eine öffentliche Aufsuchung und Feststellung des Unrechts nicht kannte. Es fehlte an Staatsanwälten. Aber man konnte sich fragen, ob hier hinter der richterlichen Tätigkeit des Bischofs die seelsorgerische eines Hirten nicht allzusehr zurücktrat. Wie man von einem Königsbann oder Grafenbann sprach, so bezeichnete man jetzt die Befugnis des Bischofs, unter Strafe zu gebieten oder zu verbieten, als Bischofsbann. Es lag das in der Richtung der polizeilichen Organisation, die Karl der Große auch der Kirche gegeben hatte, und entsprach dem herrischen Charakter, den das Kirchenregiment vielfach angenommen hatte, vielleicht auch der naiven Art, wie man das Reich Gottes auf Erden aufgerichtet sehen wollte.

Mit solcher naiver Gesinnung, die freilich heidnischem Brauch nachgebildet worden war, können wir auch die damals nördlich der Alpen allgemein angenommenen Gottesurteile erklären. Die Gottesurteile finden sich bei vielen Völkern in ihrer Urzeit. Insbesondere enthalten die indischen Rechtsbücher Anweisungen, die merkwürdige Ähnlichkeit mit fränkischen Vorschriften für die Ordalien aufweisen. Bei den Germanen treten uns die Gottesurteile als eine ausgebildete Form des alten, heidnischen Rechts entgegen, als ein Beweismittel, das die Unschuld eines Angeklagten beweisen sollte. Das Urteil war im germanischen Recht kein Urteil über die Wahrheit der Behauptungen der Partei oder die Richtigkeit der Tatsachen, die vorgebracht worden waren, sondern es bestimmte, welche Partei den Beweis zu erbringen habe und wie, ob unter leichteren oder schwereren Bedingungen er zu erbringen sei, ob durch einen Reinigungseid, der auch erschwerend gestaltet werden konnte, oder durch ein Gottesurteil und durch welches. Das Gottesurteil beruhte dann weiter auf dem naiven Gedanken, daß die Gottheit ein Zeichen geben würde, um die Unschuld zu schützen oder das Verbrechen zu offenbaren. Bei den heidnischen Germanen war es ja Gewohnheit, die Gottheit um ein Zeichen zu befragen.

Die wichtigsten Formen des Gottesurteils waren der gerichtliche Zweikampf, das Los, die Feuerprobe und Wasserprobe.

Der Zweikampf war das gewöhnliche Beweismittel des freien Mannes. Ihm lag der Gedanke zugrunde, daß Gott den Arm des Gerechten, auch wenn er von Natur schwächer wäre, stärken werde, um die Unschuld darzutun. Die Adligen kämpften bei den Goten den Zweikampf zu Pferde aus, und so wurde von Adligen aus dem Süden Frankreichs zur Zeit Karls des Großen der gerichtliche Zweikampf hoch zu Roß ausgefochten. Noch im 13. Jahrhundert ver-

nehmen wir von einer Herausforderung zum Kampfe „nach dem Gebrauch von Barcelona oder dem Recht und den Gewohnheiten von Aragonien“.¹

Das Los ist eines der ältesten Gottesurteile. Es wurde, wie wir aus dem zur Zeit Karls des Großen aufgeschriebenen Gesetze der Friesen ersehen, auch von der Kirche übernommen. Das geschah in der Weise, daß man das Urteil in der Kirche vollziehen ließ. Von den zwei Losruten wurde die eine mit einem Kreuze bezeichnet. Beide Ruten legte man auf den Altar nieder. Sie waren umwickelt mit reiner Wolle. Der Priester, oder wenn er nicht da war, ein unschuldiger Knabe, trat an den Altar, während die Anwesenden Gott um Aufklärung über Schuld und Unschuld anriefen, und loste. Ergriff er das Los mit dem Kreuze, so war der Angeklagte unschuldig.²

Die Feuerprobe wurde auf verschiedene Art vollzogen. Ein des Diebstahls angeklagter Knecht hatte die Hand ins Feuer zu halten. Verbrannte er sich die Hand, so war er schuldig. Oder es hatte der Beschuldigte im Hemd zwischen zwei brennenden Holzstößen hindurchzugehen. Diesem Urteil unterzog sich noch auf dem ersten Kreuzzug Petrus Bartholomäus, um zu beweisen, daß er kein Betrüger sei und wirklich die heilige Lanze in Antiochien gefunden habe. Eine andere Form der Feuerprobe bestand darin, daß der Beschuldigte mit bloßen Händen ein glühendes Eisen eine Strecke weit trug. Sie wurde besonders im germanischen Norden und in Ungarn gebräuchlich. Hierzu gehörte weiter auch die Pflugscharenprobe. Der oder die Beschuldigte mußte über mehrere aneinandergelegte glühende Pflugscharen mit bloßen Füßen gehen. Das war die Form, in der man des Ehebruchs angeklagten Frauen die Feuerprobe auferlegte. Sie spielt eine Rolle in manchen Legenden. In der Legende der heil. Kunigunde, der Gemahlin Kaiser Heinrichs II., wird sie uns ausführlich in kirchlichem Rahmen vorgeführt, ein Zeichen, daß kirchliche Kreise sie damals noch nicht verabscheuten. Da erscheint Kunigunde inmitten von zwei Bischöfen, um das Urteil zu bestehen. Sie überschreitet 11 Pflugscharen, auf der 12. bleibt sie stehen, um ein Dankgebet zu sprechen.

Auch die Wasserprobe hatte verschiedene Formen. Da kannte man einmal die Probe des Kesselfanges oder des heißen Wassers. Ein in einen Kessel siedenden Wassers hineingeworfener Ring oder Stab mußte von dem Beschuldigten herausgezogen werden. Von dieser Probe berichtet schon Gregor von Tours.³ Er erzählt uns von einem Diakon Jacinthus aus Ravenna, der den Beweis von der Wahrheit der katholischen Lehre dadurch erbrachte, daß er heil einen Ring aus dem heißen Wasser herauszog, während der mit ihm streitende arianische Priester sich verbrannte. Anders war die Probe des kalten Wassers. Der Beschuldigte wurde, Hände und Füße festgebunden,

¹ Finke, *Acta Aragonensia* III, 104.

² S. Bd. I S. 394.

³ *Gloria martyrum* c. 80.

mit einem Strick um den Leib, in einen Fluß oder ein mit Wasser gefülltes Bassin geworfen. Sank er unter, so war er unschuldig, schwamm er oben, so war er schuldig. Die Idee war die altheidnische, daß das Wasser als ein reines Element nur den Unschuldigen aufnehme. Ludwig der Fromme verbot diese Probe. Hinkmar von Reims wollte aber das Verbot nicht anerkannt wissen.

Harmloser war das Gottesgericht des geweihten Bissens, das in England besonders für Geistliche angewendet wurde. Dem Angeklagten legte man ein vom Priester geweihtes Stück Brot oder Käse in den Mund. Konnte er den Bissen nicht sogleich verschlucken, so galt er als schuldig.

Damit brachte man in unberechtigte Verbindung die Abendmahlsprobe, die vielmehr zurückzuführen ist auf die Worte, welche der hl. Paulus (1 Kor. 11, 30) an die Warnung vor dem unwürdigen Genuß des Leibes und Blutes des Herrn anknüpft: „Deshalb sind unter euch viele Kranke und Kraftlose und schlafen viele (d. h. sind gestorben).“ Darauf gestützt, verwandte man die Kommunion als Gottesurteil, indem man für den Schuldigen ein göttliches Strafgericht erwartete. Das Konzil von Worms (868) schrieb diese Form des Gottesurteils zur Ermittlung von Dieben in Klöstern vor. In Wirklichkeit war aber die so gereichte Kommunion weniger ein Gottesurteil als eine besonders feierliche Form des Reinigungseides. So erscheint sie in der oft berichteten Szene, als Lothar II., der wegen seines Verkehrs mit Waldrada gebannte König, vor Papst Hadrian II., den Nachfolger Nikolaus I., 869 nach Monte Cassino kam, um die Lösung seiner Ehe mit Theutberga doch noch zu erlangen. Der Papst sollte ihm die Kommunion reichen, um ihn so deutlich als Mitglied der kirchlichen Gemeinschaft erscheinen zu lassen. Hadrian verlangte vorher von dem König die Erklärung, daß dieser seinem Versprechen gemäß mit Waldrada seit deren Exkommunikation keinen Verkehr mehr gepflogen. Als der König dies versicherte, las der Papst die Messe und reichte Lothar die Kommunion, indem er ihn beschwor, wenn sein Gewissen ihn schuldig spreche, die Kommunion nicht zu empfangen, damit ihm nicht zum Gericht gereiche, was den Gläubigen zum Heil bereitet sei. Der König empfing die Kommunion gleichwohl. Sein bald danach auf der Rückreise in Piacenza erfolgter Tod wurde als ein Gottesurteil angesehen.

Ursprünglich nicht auf dem Glauben der göttlichen Macht, sondern auf einem anderen Glauben beruhte das Bahrgericht. Es ging aus dem Glauben hervor, daß die Seele in dem Leichnam noch fortlebe und die Kraft habe, den Mörder zu offenbaren. Aber man legte hier auch die Auffassung der Gottesurteile allmählich unter. Vor den aufgebahrten Leichnam hatte der Beschuldigte nackt hinzutreten, einen Unschuldseid zu schwören und den Leichnam zu berühren. Begannen die Wunden der Leiche zu bluten, so galt der Beweisführer als schuldig.¹

¹ Auch schon erwähnt von Agobard. Migne 104 col. 251.

Wie wir schon an einigen Formen sahen, hatte die fränkische Kirche die Gottesurteile angenommen. Den Aberglauben, der ihnen zugrunde lag, erkannte man nicht, und des heidnischen Ursprungs war man sich wohl kaum bewußt. Man sah offenbar nur auf das Gottvertrauen, das sich darin aussprach, und nahm deshalb die Übungen auf. Man duldete sie nicht nur. Karl der Große konnte vorschreiben, „daß alle, ohne zu zweifeln, an die Gottesurteile zu glauben hätten“.¹ Man erweiterte sie und stattete sie mit kirchlichem Rituale aus. Eine christliche Erweiterung der Gottesurteile haben wir soeben in der Abendmahlsprobe kennen gelernt. Ein anderes neues Gottesurteil aus christlicher Zeit war die Kreuzesprobe. Die streitenden Parteien oder deren Vertreter hatten sich mit ausgestreckten Armen vor ein Kreuz zu stellen. Wer zuerst die Arme sinken ließ oder sich nur bewegte, hatte verloren. Das war eine der ungefährlichsten Proben. Sie wurde von der Kirche vielfach angewendet, um den gefährlichen Zweikampf zu beseitigen, den die Kirche verabscheute. Unter Karl dem Großen wurde die Kreuzprobe wiederholt besonders von Geistlichen abgelegt. Ludwig der Fromme aber wollte von ihr nichts wissen, da die Verehrung des Kreuzes darunter leide, und so verschwand dieses Gottesurteil wieder.

Nicht wenige Ritualien zeigen uns, wie die Kirche die Gottesurteile liturgisch ausgestaltete und mit vielen Gebetsformeln umgab. Solche Formeln entwickelten sich erst allmählich. Im 9. Jahrhundert beginnt die Entwicklung mit einfachen Segnungsbitten. Eine der ersten, die über das glühende Eisen gesprochen wurde, erfleht des Allmächtigen Segen, damit unter Beseitigung jedes Betruges der Dämonen die Wahrheit seines Urteils den Gläubigen offenbar werde. In einer ausführlicheren wird der oberste Richter gebeten, den Unschuldigen unverletzt zu bewahren, an den Schuldigen aber die Wahrheit kundzutun, „damit nicht über das Recht das Unrecht triumphiere, sondern die Falschheit der Wahrheit unterliege“.² Später wurde die Probe unter großer Feierlichkeit vor oder in der Kirche abgehalten. Der Priester im Ornat, mit dem Evangelium in der Hand, trat zu dem vor der Kirche wartenden Beschuldigten und ermahnte ihn, wenn er schuldig sei, Gott nicht zu versuchen, sondern seine Schuld zu bekennen. Bisweilen wurde vor der Vollziehung des Gottesurteils eine Messe gelesen, in der der Angeklagte kommunizierte. Nach der Messe zog man an einen Ort auf dem Kirchhof, der in der Regel zur Vornahme des Gottesurteils ausgesucht und geweiht war. Während der Prozession dahin wurden die Bußpsalmen gesungen. Dann kamen Gebete. Exorzismus und Benediktion wurden über die Elemente gesprochen, die für Vollzug des Gottesurteils verwendet werden sollten, z. B. über das Wasser, daß es nicht zur List des Teufels diene, sondern Schuld und Unschuld enthülle. Dem Angeklagten reichte man Kreuz und Evangelienbuch zum Kuß. Den

¹ Capit. 20 v. Aachen 809. M. G. Cap. I, 150.

² Franz, Benediktionen II, 350, 365.

Ausfall des Gottesurteils verkündete der Priester entweder sogleich oder, wie bei der Feuer- und Heißwasser-Probe, nach einigen Tagen. Die Hand und der Fuß wurden bei diesen Proben eingewickelt und versiegelt; am dritten Tage wurde das Siegel geöffnet, und in Gegenwart von Zeugen stellte man fest, ob das Glied unversehrt sei oder nicht.

Die Gottesurteile gehören zu denjenigen heidnischen Gewohnheiten, denen man einen christlichen Gedanken unterlegen und eine christliche Form geben wollte. Dagegen fehlte es aber doch nicht ganz an Widerspruch, der im Laufe der Zeit zunahm, indem man die Forderung oder Erwartung einer direkten Entscheidung Gottes einen Aberglauben nannte. Der Widerspruch zeigte sich schon früh in Italien. Das dürfte im Zusammenhang damit stehen, daß schon bei den alten Römern im Gegensatz zu fast allen anderen antiken Völkern die Gottesurteile nie Fuß gefaßt hatten. Der Langobardenkönig Liudprand (742—44) hatte sich schon zweifelnd über die Gottesurteile geäußert und die Ungerechtigkeit bei den gerichtlichen Zweikämpfen hervorgehoben.¹

Mit erfrischendem Freimut bekämpfte zur Zeit Ludwigs des Frommen der kritische Erzbischof Agobard von Lyon die Gottesurteile in zwei Schriften. Die eine richtete sich besonders gegen das Gottesurteil des Zweikampfes auf Grund einer Bestimmung des alten burgundischen Rechtes des Königs Gundobad. Agobard geißelt es, daß man um der geringfügigsten Dinge willen Schwache und Greise zum Kampfe nötige, und daß diejenigen sich verwundeten, die sich als Christen lieben sollten. Es sei eines Christen unwürdig, zu glauben, daß Gott mit dem Sieger sei, der seinen Bruder ins Elend stürze. Die Märtyrer des christlichen Glaubens zeigten ja auch, daß keineswegs der Sieger immer im Rechte sein müsse. Gottes Gerichte würden erst am Jüngsten Tage offenbar. Darum sei es verkehrt, zu glauben, daß Gott die Geheimnisse der Menschen durch heißes Wasser und durch Eisen oder gar noch durch grausamen Zweikampf enthülle. Das sei gegen den wahren Glauben wie gegen die rechte Nächstenliebe. In einer zweiten, an Priester und Laien gerichteten Schrift „*De divinis sententiis*“ sucht Agobard durch Hinweis auf Schriftstellen die Verkehrtheit des Zweikampfes und der anderen Gottesurteile vom Standpunkt des christlichen Glaubens aus darzulegen. Wenn Gott dergleichen haben wollte, so würde er nicht die Einsetzung von Richtern verordnet haben. Dieser Stellungnahme des Lyoner Kirchenfürsten folgte die Synode von Valence 855, wo die Erzbischöfe von Lyon, Vienne und Arles zusammentraten und den gerichtlichen Zweikampf als ein „höchst grausames Schauspiel“ brandmarkten, einen ungerechten, dem christlichen Frieden widersprechenden Kampf. Den Getöteten solle man als Selbstmörder ansehen und ihm das christliche Begräbnis verweigern, den Sieger aber als einen

¹ Liutprandi leges 118. M. G. LL. IV, 156.

gottlosen Mörder behandeln und ihn zur Kirchenbuße nötigen.¹ Im Namen der Vernunft erklärte sich auch der Verfasser eines in Weihenstephan bei Freising nach 834 geschriebenen Gedichtes über den Grafen Timo gegen die Gottesgerichte.² Aber solche Gründe schlugen im Norden nicht ein. Die Gottesurteile verbreiteten sich nachher von den Franken aus noch weiter zu den Angelsachsen, deren Recht sie anfangs nicht kannte. Hauptsächlich die Gesetzgebung der Karolinger, Karl den Großen eingeschlossen, hatte den Gottesurteilen eine Autorität verliehen, die schwer zu erschüttern war. Hinkmar, der Erzbischof von Reims, suchte ihre Berechtigung aus dem Alten Testament zu beweisen, und manche Konzilien schrieben sie vor.

Dagegen haben die Verbote der Päpste schließlich den Aberglauben beseitigt. Nikolaus I. (867) und Stephan V. (887) waren die ersten, die gegen die Gottesurteile Stellung nahmen. Nikolaus I. erklärte das Gottesurteil des Zweikampfes als eine Versuchung Gottes.³ Stephan V. äußerte sich über die Anwendung der Feuer- oder Kesselfang-Probe zur Erzwingung von Schuldbekennnissen dahin, daß man die Gottesurteile, von denen die Väter nichts wußten, als abergläubische Erfindungen anzusehen habe, und fügte die sehr berechtigten Worte bei: „Nur über Vergehen, die durch freiwilliges Zeugnis oder durch die Aussagen der Zeugen offenbart sind, haben wir zu urteilen; die geheimen und nicht bekannt gewordenen Vergehen aber sind dem zu überlassen, der allein die Herzen der Menschenkinder kennt.“⁴ Dann kamen die Entscheidungen der allgemeinen Konzilien, namentlich des 4. Laterankonzils von 1215, das den Geistlichen die Segnungen des heißen oder kalten Wassers verbot, und die Verwerfungen der Gottesurteile durch die großen Scholastiker, um wenigstens in der Kirche den Gottesurteilen jeden Rechtsboden zu entziehen. Aber auch die häufigen Erklärungen gegen dieselben zeigen uns, daß es schwer war, sie auszurotten, und Abarten derselben finden sich noch im 16. und 17. Jahrhundert bei den Hexenprozessen.

Man hat die liturgische Ausstattung der Gottesurteile eine Barbarisierung der Kirche genannt, und das ist insofern richtig, als es eine Aufnahme heidnisch-barbarischer Anschauungen war, gegen die man in Italien sich immer selbständiger gezeigt hat als im Norden der Alpen. Wir können darum nicht anstehen, dieses Ausstatten der Gottesurteile mit liturgischen Formen im Karolingerreich als ein Zeichen des Verfalls auch für die Kirche im 9. Jahrhundert zu buchen.

Es war barbarischer Volksglaube germanischer Schichten, gegen den man sich nicht genügend kritisch zu verhalten vermochte. Daß dieser in der Weise die Oberhand gewinnen konnte, mag seinen Grund

¹ Mansi XV. col. 9.

² M. G. Poet. II, 122 s.

³ Siehe oben S. 28.

⁴ Jaffé-Löwenfeld 3443.

zum Teil darin gehabt haben, daß zur Zeit Karls des Großen viele Deutsche auf Bischofssitze nach dem Westen kamen. Auch in den romanischen Gebieten finden wir im 9. Jahrhundert größtenteils Bischöfe mit deutschen Namen.

Aber in romanischen Kreisen zeigte sich nicht minder alter Aberglaube. Er kam von den unteren Schichten und ist nur eine weitere Einzelercheinung aus der allgemeinen Kulturbewegung, welche im Abendlande die unteren Schichten emportrieb, und die am augenfälligsten in der Bildung der romanischen Sprachen aus der Vulgärsprache, in dem Verfall der Städtewirtschaft und vor allem in der Bildung der verschiedenen romanischen Nationen hervortrat. Neben dem zumeist frischen, gesunden Leben strebte auch in dem Volksglauben sehr alter Aberglaube empor, gegen den die Kirche schon oft angekämpft hat seit den Zeiten des römischen Hippolytos, der im 4. Buch seiner Philosophumena aus dem Anfang des 3. Jahrhunderts mannigfache Formen antiken Zauberwesens vorgeführt und die dabei angewandte Taschenspielerkunst dargetan hatte. Die allgemeine Ansicht in der Kirche ging darauf hinaus, daß man in der Zauberei eine zum Ausdruck kommende Verbindung mit dem Teufel sah. Darum verbot man sie als Götzendienst und Rückfall zum Heidentum, wobei man freilich den Aberglauben nur zu oft wieder nährte, indem man kritiklos fast überall eine reale Wirkung der Zauberei annahm.

Der Beschluß der Synode von Ancyra vom Jahre 314 gegen die Wahrsager und Zauberer wurde oft wiederholt. Christliche Kaiser schrieben gegen Aberglauben und Zauberei schwere Strafen vor, indem sie damit das Heidentum bekämpften. Aber auch in christlichen Kreisen wurden bald, nachdem das Christentum Staatsreligion geworden war, Zauberkformeln und Zaubermittel angewandt. Der Hofprediger von Konstantinopel, Johannes Chrysostomus, geißelte scharf den Zuspruch, den alte Frauen mit ihren Zaubersprüchen und Zaubermitteln fanden. Der alte Aberglaube war nicht auszurotten, erhielt im Westen noch neuen Zustrom durch keltischen Volksglauben. Im 6. Jahrhundert waren es die Musterbischöfe Caesarius von Arles und Martin von Braga, die gegen den romanischen Volksaberglauben, wie er in Südfrankreich und auf der Pyrenäenhalbinsel verbreitet war, eifrig zu Felde zogen und späteren die Wege wiesen. Diesen Führern waren besonders die auch aus dem Süden stammenden Bischöfe Eligius von Noyon und Pirmin, der Apostel Alemanniens, gefolgt, dessen Predigt darum nicht als Beleg für alemannischen Aberglauben angesehen werden darf.

Im 9. Jahrhundert tat sich auch in dieser Richtung der freimütige Spanier Agobard auf dem erzbischöflichen Stuhle von Lyon rühmlich hervor. Er wandte sich in einer Flugschrift „gegen den törichtten Volksglauben vom Hagel und Donner“, d. h. gegen den alten Aberglauben, daß Hagel und Donner durch das Belieben von Menschen, sogenannten Wettermachern, herbeigeführt werden könnte. „Daran glauben — so beginnt er — in diesen Gegenden fast alle,

Edle und Unedle, Städter und Landleute, Alt und Jung.¹ Im Zusammenhang damit berichtet er von einem weiteren Aberglauben, der uns jetzt in der Erfindungszeit der Luftschiffe besonders bemerkenswert ist. Man erzähle sich, daß aus einem Lande Magonia in Luftschiffen Leute kämen, die den Wettermachern die durch den Hagel abgeschlagenen Früchte abkauften und entführten. Er habe selbst erlebt, wie man drei Männer und eine Frau, von denen man behauptete, sie seien aus einem solchen Luftschiffe gefallen, gefangen genommen habe und steinigen wollte. Nur mit Mühe habe er verhindern können, daß es den Obstdieben so schlimm erging. Agobard bekämpft den Aberglauben von den Wettermachern, indem er aus der Hl. Schrift zeigt, daß Gott den Hagel sende. „Kein anderer sendet im Sommer den Hagel als der, von dem im Winter der Schnee kommt. Für beide gibt es nur eine Ursache, daß nämlich bisweilen die Wolken sich höher als gewöhnlich erheben.“² Weiter spricht er von einer besonderen Art von Betrügnern, die sagten, sie könnten das Unwetter zwar nicht schicken, aber vertreiben. Dafür verlangten sie eine Früchteabgabe, die sie die kanonische nannten.

Viel genützt hat die Schrift Agobards kaum, denn wir finden in dem Necrologium des Cluniacenserpriorats Münchenwiler (Schweiz) aus dem 12. Jahrhundert eine christliche Beschwörung der drei Dämonen, die in den Wolken oder der Luft sind und die Steine herabwerfen, mit denen Fluren und Weinberge vernichtet werden. Der Exorzismus schließt: „Fahret in die Einöde oder in das Meer ohne Schaden, und möget ihr nie mehr die Macht haben, jemandem zu schaden.“³

Noch einen anderen Aberglauben erwähnt Agobard, der an eine Rinderpest, wohl Maul- und Klauenseuche, in Italien anknüpfte. Den Grund für dieselbe wollte man darin finden, daß der Herzog Grimald von Benevent aus Feindschaft gegen Karl den Großen böse Menschen ausgesandt habe, um auf Berge und Felder ein Pulver auszustreuen, das die Rinder krank gemacht habe. Viele Menschen seien deshalb ergriffen und getötet worden. Der törichte Glaube habe eine solche Macht gehabt, daß die Angeklagten selbst zuletzt sich zu der Tat bekannt hätten. „Eine so große Torheit — schließt Agobard — hat schon die elende Welt befallen, daß jetzt von Christen Alberheiten geglaubt werden, wie sie niemals vorher den Heiden hätten beigebracht werden können, die doch den Schöpfer aller Dinge nicht erkannten.“⁴

Verbreiteter war ein schon bei Tacitus bezeugter⁵ Aberglaube, der sich auf den Mond bezog, und gegen den bereits der vermutlich aus Rhätien stammende Bischof Maximus von Turin im 5. Jahrhundert

¹ Migne, P. I. 104, col. 147.

² Migne, P. I. 104, col. 153.

³ Schnürer, Das Necrologium von Münchenwiler (Frbg. S. 1909) S. 108.

⁴ Migne a. a. O. 158.

⁵ Tacitus, Annales I c. 28.

geschrieben hatte. Man glaubte, der Mond würde, wenn er abnehme, besonders bei Mondfinsternissen von Ungeheuern verschlungen, und suchte ihm zu helfen, indem man durch Lärm, Abschießen von Pfeilen, Hinaufschleudern von Feuer die Dämonen verscheuchen wollte. Im 9. Jahrhundert war es der gelehrte Hrabanus Maurus, Abt von Fulda und nachher Erzbischof von Mainz, welcher den Aberglauben mit Benutzung der Homilie des Maximus auszurotten suchte, indem er ganz richtig den natürlichen Vorgang darlegte, „daß der Mond, welcher von der Sonne beleuchtet wird, durch den Schatten der Erde verdunkelt werde.“ Mit welch tiefstehendem Aberglauben Hraban zu kämpfen hatte, ersehen wir daraus, daß er es als unsinnig erklären mußte, Menschen könnten in Tiere verwandelt werden.¹ Hraban betrat aber nicht die richtigen Bahnen zur Bekämpfung des Aberglaubens, indem er in seiner Realenzyklopädie *De Universo* all dasjenige wiederholte, was in den „Etymologien“ des Isidor von Sevilla über allerhand antiken Aberglauben und Zauberwesen zusammengestellt war, denn er verbreitete damit nur von neuem alte Wahnbilder. Seine Gelehrsamkeit breitete er noch einmal aus in einem Traktat, der von den Gaukeleien der Magier und den falschen Weissagungen handelte und um dieselbe Zeit, d. h. im Jahre 842, geschrieben war. Hier will er davor warnen, daß man sich bei den Dämonen Rat und Hilfe holt, aber indem er alles, was er von der Macht der Dämonen gelesen hat, als wirkliche Tatsache wiedergibt, vergrößert er nur ins Ungemessene den Glauben an deren Wirken und an das, was die Dämonen mit den Menschen beginnen könnten. Verhängnisvoll war besonders die Übernahme der erst im 16. Jahrhundert völlig aufgegebenen Meinung Augustins, daß die Dämonen einen Luftkörper hätten, mit dem sie fliegen, die Menschen forttragen und ihnen allerhand antun könnten.² In der von Hraban den Führern des Volkes auferlegten Verpflichtung, dem Teufel überall entgegenzutreten, legte man weniger Wert darauf, im einzelnen festzustellen, ob man es nicht mit ganz natürlichen Erscheinungen zu tun hätte, als auf den Nachweis des Teufelsbundes, dem man Unheilvolles oder Außergewöhnliches zuschrieb.

Wie sehr sich eine solche Auffassung auswirkte, sehen wir an der Hilflosigkeit, mit welcher ein Hinkmar von Reims, der doch die Foltergeständnisse entschieden ablehnte,³ aber im übrigen auch Isidor folgte, den Mitteilungen über Zaubereien gegenübersteht. Für den Teufelsbund fand er einen Anhalt an einer Erzählung in der von dem Bibliothekar Anastasius um 850 aus dem Griechischen übersetzten Legende des hl. Basilius, die dem Bischof Amphilochius von Iconium zugeschrieben wurde. Hier war zuerst von einer Verschreibung an den Teufel die Rede.⁴ Damit wurde ein Stoff geboten, der außer-

¹ Homil. de festis. Migne, P. I. 110 col. 79. Dazu col. 1097.

² Migne 110 col. 1095 ss. M. G. Epp. V, 458 ss. Dazu den Artikel „Démon“ im Dictionnaire de théol. cath. IV, 371 ss., 403.

³ Migne 125 col. 696.

⁴ Ebenda col. 721 ss.

ordentlich anzog. Er fand sich noch dramatischer in der griechischen Theophilus-Legende verarbeitet, wo man lesen konnte, daß die Muttergottes eingriff, um den Teufel zur Herausgabe des Paktes zu zwingen. Nach dem Abendlande kam die schnell sich weiter verbreitende Theophilus-Legende zuerst durch den Diakon Paulus von Neapel, der sie ins Lateinische übersetzte und die Übersetzung 876/877 Karl dem Kahlen widmete.¹

Hinkmar glaubte in der Zunahme der Zauberei ein Zeichen von dem nahe bevorstehenden Ende der Zeiten und der Ankunft des Antichrists erblicken zu müssen.² Gegenüber dieser Mut- und Kritiklosigkeit ist es erfrischend, an anderen Beispielen zu sehen, wie man im 8./9. Jahrhundert dem Wahn doch noch mit den Waffen des Geistes gegenübertrat, so daß man in dieser Frühzeit weit über dem späteren Mittelalter und dem 16. Jahrhundert steht, als der Hexenwahn wie eine geistige Epidemie alle Stände ergriff und zu den grausigen Hexenprozessen führte.

In dem Hexenglauben, der sich so furchtbar entwickeln sollte, verband sich uralter, bis zu den Chaldäern zurückreichender und von den Römern ererbter Volksglaube mit germanischem Abscheu vor Zaubereyen, die Giftränke mischten, auch Menschen verzehren sollten, und deshalb bisweilen verbrannt wurden. Bei den Alemannen und Burgundern hießen diese bösen Frauen Kräutersammlerinnen (*herbariae*),³ woraus wir vielleicht erkennen können, wie gerade Frauen bei den Germanen in solchen Verruf kamen. Es war besonders Sache der Frauen, Kräuter zu pflanzen und Heilkräuter zu bereiten, womit sich natürlich bald auch die Herstellung von Giftränken verband. Da die Kenntnisse zum Guten wie zum Bösen verwendet werden konnten, so bestrafte man ganz richtig ursprünglich nur die Untaten (*maleficia*), die daraus hervorgehen konnten. Aber schon das Wissen so kluger Frauen galt als etwas unheimliches; die Tränke, die sie bereiteten, wurden als Zaubersäfte angesehen. So kamen diese Frauen in Verruf. *Herbaria*, Kräutersammlerin, war das schlimmste Schimpfwort, mit dem man eine Frau bezeichnen konnte, sagte so viel wie Giftmischerin, Hexe. Ihr Wissen, ihre Künste betrachtete man als Gaben böser Geister, als Teufelskunst, die dann in christlicher Zeit eben deshalb wieder Abscheu erregte, weil man meinte, sie beruhe auf einem Bund mit dem Teufel, durch den der Christ wieder zum Heiden werde. Nichts war schlecht genug, was man solchen Weibern zutraute. Man erzählte sich sogar, daß sie Menschen lebendig verzehrten. Wie weit bei alledem Unverstand, Betrug, Bosheit, psychopathische Erscheinungen mit unterliefen, ist natürlich schwer zu sagen. Aber im allgemeinen hatte man wohl recht, wenn man von kirchlichem Standpunkt aus in den angeblichen Zauberkünsten einen „Überrest

¹ M. G. Epp. VI, 194. Nr. 29.

² Migne 125, col. 718.

³ Pactus Alam. c. 31. 35 (M. G. Leg. nat. germ. V, 1 p. 23). cfr. Fredegar-Chronik 1. III c. 56 (M. G. SS. rer. Merov. II, 108).

heidnischen Aberglaubens“ sah,¹ wobei dahingestellt bleiben muß, inwieweit romanisch-keltischer oder altgermanischer Volksglaube zugrunde liegt. Nun das sehen wir allmählich deutlicher, daß in germanischen Kreisen besonders der Zauberin in immer größerem Umfang Wahnbilder von gespenstischem Wesen angedichtet wurden. Es ist nicht unmöglich, ja wahrscheinlich, daß zu solchen Wahnbildern germanische Vorstellungen von heidnischen Göttern oder Dämonen, die durch die Luft fuhren, von Wodans wildem Heer oder von „Walküren“ mit Anlaß gaben.

Für den Kampf, den man in dieser Frühzeit gegen den Hexenwahn unternahm, dient uns als Zeuge zuerst eine Predigt,² die aus dem 8. oder 9. Jahrhundert zu sein scheint, und wenn sie auch im barbarischem Latein abgefaßt wurde, die Pflichten des christlichen Lebens ernst und schlicht einschärft. Dort lesen wir: „Viele Menschen glauben, daß es Hexen (*striae*) gibt, und sagen, daß sie Kinder, Rinder und Pferde verzehren und anderes Böse tun. Das soll man nicht glauben, weil es die Weisen widerlegen . . . Es hat nie eine Hexe gegeben, und es wird nie eine solche geben, aber der Teufel sagt solche Worte durch Menschen, die nicht gesegnet sind.“

Ein bekannterer Zeuge ist der in das kanonische Recht übergegangene Canon Episcopi, der wohl auf ein fränkisches Kapitulare oder ein Synodalstatut aus dem 9. Jahrhundert zurückzuführen ist, wenn er auch erst in den um 906 verfaßten Anweisungen des Abtes Regino von Prüm über die Kirchenzucht uns entgegentritt.

Dort lesen wir von „verbrecherischen, mit dem Teufel verbündeten Weibern, die von den Täuschungen und Vorspiegelungen der Dämonen verführt, glauben und bekennen, daß sie mit der heidnischen Göttin Diana und einer unzähligen Menge von Weibsleuten zu nächtlicher Stunde auf gewissen Tieren reiten, und viele Erdenräume in der totenstillen Nacht heimlich durchstreifen, den Befehlen der Diana wie einer Herrin gehorchen müssen und in bestimmten Nächten zu ihrem Dienste aufgeboden würden“. Dagegen sollten die Priester auftreten und das ihnen anvertraute Volk eindringlich belehren, daß das alles falsch sei, und daß solche Vorspiegelungen den Geistern Ungläubiger von dem bösen Geist, nicht aber von dem göttlichen Geiste eingeflüßt würden. „Der Satan nämlich, der sich zuerst in einen Engel des Lichtes verwandelt, nimmt, wenn er den Sinn eines Weibleins befangen hat und sie sich durch Treulosigkeit und Unglauben unterjocht hat, dann schnell Gestalten verschiedener Personen an und umgaukelt den gefangenen Geist in Träumen, zeigt ihm bald Freudiges, bald Trauriges, bald bekannte, bald unbekannte Personen und entführt ihn auf Schleichwege aller Art. Der ungläubige Menscheng Geist, der doch allein dies erduldet, meint dann, daß er es nicht im Geiste, sondern im Körper erfahre. Wer wird nicht in Träumen und nächt-

¹ M. G. Conc. II, 669; Cap. II, 44. Pariser Synode v. 829.

² Herausgegeben von D. Germain Morin in *Revue bénédict.* 22 (1905), 518.

lichen Visionen so aus sich herausgeführt und sieht nicht vieles im Schlafe, was er nie in wachem Zustande gesehen hat? Wer wollte aber so töricht und stumpfsinnig sein, daß er meinte, das, was im Geiste allein geschieht, trage sich körperlich zu . . . Wer also glaubt, daß dergleichen geschehen könne, und daß von einem anderen als dem Schöpfer ein Geschöpf in etwas besseres oder schlechteres verwandelt oder in eine andere Art oder Ähnlichkeit verändert werde, der ist ein Ungläubiger.“¹

Es verdient alle Anerkennung, wie man hier zwischen Einbildung und Wirklichkeit unterschied, als Traumbilder dasjenige hinstellte, was das Volk in Wirklichkeit von Hexen vollführt glaubte. Leider ließ man aber noch dem Aberglauben eine Türspalte auf, durch die er wieder eindringen konnte, indem man einen Pakt mit dem Teufel voraussetzte und dann diese Einbildungen als Blendwerke des Teufels hinstellte. Man wußte eben nicht, daß es Wahnbilder waren, die seit unvordenklicher Zeit die Menschen geplagt hatten. Schon bei den Chaldäern war der Glaube verbreitet, daß die Hexen nächtliche Zusammenkünfte abhielten, zu denen sie durch die Lüfte auf Stecken eilten. Die immer nach Gespenstern lüsterne Volksphantasie begehrte nach solchen Bildern, konnte sie sich nicht kraß genug einprägen und brachte dann wieder den Abscheu in den grausigsten Strafen zum Ausdruck.

Bei den germanischen Stämmen wurden angebliche Hexen, ein Sammelbegriff, der sich erst allmählich bildete und für den diese Bezeichnung in Deutschland von der Schweiz aus am Ende des Mittelalters sich verbreitete, wegen der Untaten, die man ihnen zuschob, oft dem Feuertode preisgegeben. Christliche Anschauungen widerstrebten dem zuerst als heidnischem Wahn und Brauch. Der Langobardenkönig Rothari erklärte schon in seinem 643 zusammengestellten Edikt: „Christlichem Sinn ist es unfassbar, daß eine Frau einen lebendigen Menschen verzehren könne“ und verbot die Verbrennung der so Beschuldigten unter hoher Buße.² Karl der Große bezeichnete solchen Wahn als teuflische Eingebung und belegte die Hexenverbrennung bei den Sachsen mit Todesstrafe.³ Man begnügte sich dafür, die Verrufenen auszuweisen⁴ oder einzusperren⁵ oder mit doppelter Buße zu bestrafen.⁶

So verlangte auch der Canon Episcopi nur Ausweisung der Verrufenen aus den Pfarreien. Daher bekam die Hexe auch den Namen „ängenga“, d. h. die einsam Gehende.

¹ Regino, De synodalibus causis I. II c. 371 (c. 364 nach Migne 132 col. 354).

² Edict. Rothari 376 M. G. LL. IV, 87.

³ Cap. de part. Sax. c. 6. M. G. Cap. I, 68 s.

⁴ Liutpr. Leges 85. M. G. LL. IV, 142.

⁵ Konzil v. Riesbach a. 800. M. G. Conc. II, 209 c. 15.

⁶ Konzil v. Pavia a. 850 c. 23. Konzil v. Tribur a. 895 c. 50. M. G. Cap. II, 122. 241.

Aber von dieser noch milderen Praxis drängte man immer wieder ab. Das zu Quierzy 873 erlassene Kapitulare des westfränkischen Königs Karls II. verordnete, daß Zauberer und Zauberinnen, die Menschen schwächen und töten, wenn sie der Untaten überwiesen wären, oder das Gottesurteil gegen sie ausgefallen sei, mit dem Leben bestraft würden, und berief sich auf die Schriften heiliger Gottesmänner. Gemeint war damit wohl eine von der Metzger Synode des Jahres 859 angezogene Stelle aus einer Cyprian untergeschobenen Schrift, die von dem König die Ausrottung der Gottlosen forderte.¹ Noch wirksamer war der Hinweis auf Stellen des Alten Testaments, in denen die Todesstrafe auf Zauberei verlangt worden war. Wir werden später zu zeigen haben, wie man dann langsam wieder zu der grausamen Bestrafung heidnischer Vorzeit zurückkehrte, diese noch übertraf. Von da kamen die tiefen Schatten, die sich auf den Ausgang des Mittelalters legen sollten. Alter Volksglaube und grausame Volksjustiz kamen wieder auf, und die geistigen Führer verirrtten sich in der ihnen zugewiesenen Aufgabe der Aufklärung derart, daß sie nicht hindernd dazwischentraten, sondern den törichten Wahn noch bekräftigten.

Umso bemerkenswerter sind diejenigen, welche zu vernünftiger Kritik mahnten. Auch gegenüber dem schrankenlosen Teufelsglauben erhebt der Erzbischof Agobard seine wohlberechtigten Warnungen. Er richtete sie an den Erzbischof Bartholomäus von Narbonne, in dessen Diözese zu Uzès am Grabe des heiligen Firmin angeblich Besessene wie epileptische Kranke niederfielen, andere sich als vom Teufel gebrannt ausgaben, und die Kirche viel Gaben deshalb erhielt. Als der Erzbischof von Narbonne, dem Rate Agobards folgend, den Besuch der Kirche verbot und die Gaben für die Werke der Barmherzigkeit aufzuopfern empfahl, „hörte dort, wie an anderen Stellen, wo ähnliches anzufangen begann, jener ganze Betrug auf, und das gläubige Volk erfreute sich wieder der Ruhe, nachdem es von dem Wahn befreit war.“² So berichtet der Nachfolger Agobards auf dem Erzstuhl von Lyon, Amolo, der in seinen Bahnen wandelte.

Das außerordentlich rege Glaubensleben hatte damals die Kontrolle der Oberhirten nötiger denn je. Denn bei dem ungebildeten Volk mischte sich fast überall alter Volksglaube mit dem christlichen Glauben. Dem ganzen Zug der Zeit entsprach es, daß man sich nicht in der Kritik, sondern im Glauben zu übertreffen suchte, und unter den Priestern gebrach es weithin an theologischer Bildung. Sie beschränkte sich vielfach darauf, daß ein Landpriester Kandidaten vorbereitete und sie dem Bischof zur Weihe präsentierte. Sieben Tage vorher sollte man sie wenigstens bringen, verlangte ein Synodalstatut. „Denn in ein oder zwei Tagen können wir sie bei so großer Zahl nicht prüfen.“³ Eine kritische Aufsicht erwies sich besonders nötig gegenüber dem Wunsch nach Segenssprüchen.

¹ M. G. Cap. II, 345, 444.

² M. G. Epp. V, 366.

³ Neues Archiv XXVII (1902), S. 585 c. 21.

Wie man ganz im Glauben lebte, so wünschte man alles mit Gottes Segen zu beginnen. Das war gewiß ein an sich ganz berechtigter Zug im religiösen Leben dieser Zeit, das mehr von religiösen Übungen sich nährte als von der christlichen Lehre, der wegen der geringen Bildung nur wenige zugänglich waren. Der Kultus empfing daraus manche schöne Bereicherung. Als solche können wir aus dieser Zeit anführen die Verwendung des Weihwassers in der Kirche und in der kirchlichen Liturgie. Im 9. Jahrhundert kommt die sonntägliche Besprengung des Volkes bei der Pfarrmesse in Gebrauch. Eine weitere Folge davon war, daß man Weihwasserbecken an den Kirchen anbrachte, um dem Volke Gelegenheit zu bieten, sich selbst zu besprengen.

Was das germanische Heidentum mit seinen Zaubersprüchen bot, das begehrte man jetzt vielfach vom neuen Glauben und seinen Segnungen. Da war die Gefahr vorhanden, daß sich in die Segnungen mancher Volksglaube als Aberglaube wieder einschlich und weiter wucherte. In der Kinderzeit nahm jeder Zauber- oder Segenssprüche auf, die er oft hersagte, ohne zu überlegen, was darunter zu verstehen war. Den Priestern mußte ausdrücklich untersagt werden, selbst Zaubersprüche zu verwenden.¹ Trotzdem müssen manche nicht genügend gebildete Priester mitgeholfen haben, um neue abergläubische Segenssprüche abzufassen, denn es gibt auch solche in lateinischer Sprache, die nur von Priestern stammen können. Alter Aberglaube begegnet uns öfters bei den Tiersegen, die aber meist nur in Privatgebrauch waren. Sie galten den Tieren, von deren Zucht man Unterhalt hatte, die man vor Krankheiten und Unfall bewahrt haben wollte, oder bezogen sich auf schädliche Tiere, von denen man Unheil befürchtete. Oft sind es Beschwörungen, Adjurationen, die man da anwandte. „Bei Gott und Christus“ wird in einem lateinischen Bienen-segen des 9. Jahrhunderts die Bienenkönigin beschworen nicht fortzufliegen, sondern zurückzukommen zur neuen Behausung, um dort Wachs für die Kirche bereiten zu lassen. Die ältesten Beschwörungen oder vielmehr Verfluchungen von Schlangen aus demselben Jahrhundert enthalten, in barbarischem Latein abgefaßt, neben Pater noster und Credo kabbalistische Worte: ein deutliches Zeichen von dem Aberglauben, der hiermit Unterschluß suchte wie in manchen anderen sich weiter entwickelnden Benediktionen.

Ein anderes Gebiet, auf dem der Glaube sich gern kundtat, aber auch strenge Aufsicht erforderte, war das der Reliquienverehrung, die damals durch die in Übung kommenden Translationen von Heiligenleibern gesteigert wurde.

Der erste, der Heiligenleiber aus Italien über die Alpen brachte, war Chrodegang von Metz, der von Paul I. (757—767) die Leiber dreier Märtyrer erwarb, die er in seine Klöster verteilte. Die Reliquien des hl. Gorgonius kamen in das Kloster Gorze bei Metz, die des hl. Nabor nach Sankt Avold in Lothringen, diejenigen des heil.

¹ Ebenda c. 22.

Lazarius nach Lorsch an der Bergstraße. Papst Hadrian I. wollte wieder, angeblich durch eine Offenbarung erschreckt, zu der alten strengeren Übung zurückkehren und von den Leibern der Heiligen nichts hergeben. Doch gegenüber dem Begehren der Franken vermochte man nicht Stand zu halten. Nun wurden die Translationen immer häufiger, und überall begehrte man Reliquien. Karl der Große wollte davon zwar nicht viel wissen und kennzeichnete scharf die selbstsüchtigen Beweggründe, die dabei oft unterliefen, indem er sagte, daß die Verehrung Gottes und der Heiligen dabei meist nur ein Deckmantel sei für das Streben nach Vermehrung des kirchlichen Besitzes.¹ Alkuin hatte sich noch schärfer ausgesprochen: „Es ist besser, die Beispiele der Heiligen im Herzen nachzuahmen, als ihre Knochen im Säckchen herumzutragen.“² Das war scharf, zeigt uns aber, daß man die Schranken, innerhalb derer man hätte bleiben sollen, wohl erkannte. Aber es war schwer, dem Zuge der Zeit die Neigung zum Übermaß zu nehmen. Unter Ludwig dem Frommen wurden die Translationen außerordentlich häufig. Besonders in Deutschland war der Wunsch, Heiligenleiber zu besitzen, sehr lebhaft, und von den deutschen Stämmen begehrte der zuletzt bekehrte sächsische am eifrigsten Reliquien, wie dort überhaupt das religiöse Leben in seinen verschiedenen Äußerungen damals am regsten war.

Einen schwunghaften Reliquienhandel betrieb um 830 der römische Diakon Deusdona mit seinen Brüdern. Man schreckte auch nicht vor Diebstahl zurück, um sich in den Besitz von Reliquien zu setzen. Ein Priester Felix stahl die Reliquien des heiligen Bischofs Severus von Ravenna, die dann 836 nach Mainz und schließlich nach Erfurt kamen. Von jenem aus Frankreich stammenden Priester Felix sagt der Verfasser der *Translatio sancti Severi*, der als Knabe ihn gesehen hatte: „Er hatte die Gewohnheit, in verschiedenen Ländern herumzureisen und Heiligenreliquien, wo er es nur konnte, des Gewinnes wegen zu stehlen.“³

Nach Dijon hatten zur Kirche des hl. Benignus zwei angebliche Mönche aus Italien Reliquien von einem Heiligen gebracht, dessen Namen vergessen zu haben sie „mit wunderbarer Unverschämtheit“ erklärten. Zu diesen Gebeinen gab es bald großen Zulauf. Viele einfältige Frauen seien im Gebete zusammengebrochen und gestoßen worden, aber niemand geheilt worden. Das hätte sich auch noch in anderen Kirchen der Stadt und Umgegend wiederholt. Erzbischof Amolo von Lyon gab dem Bischof Theudbald von Langres den Rat, jene Gebeine fortzunehmen und außerhalb der Kirche, ohne daß es viele wüßten, zu begraben. „Es will nämlich der allmächtige Gott, daß wir in seinen Angelegenheiten vorsichtig sind und wohl unterscheiden.“⁴ Eine solche Mahnung war damals nur zu sehr angebracht, denn mit der Zunahme der Translationen von Heiligenleibern wuchs unberechtigter Wunderglaube.

¹ Cap. 72 n. 7. M. G. Cap. I, 163. ² M. G. Epp. IV, 448.

³ M. G. SS. XV, 1, p. 292. ⁴ M. G. Epp. V, 364.

Die Translationen der Reliquien waren Festzüge, an denen große Volksscharen teilnahmen. In jedem Orte, dem man sich mit den Reliquien nahte, wurden sie festlich eingeholt. Man rechnete es sich zur hohen Ehre an, wenn dann die Reliquien auch nur für kurze Zeit in einer Kirche niedergesetzt und verehrt werden konnten, und wo man nur einen Anlaß haben konnte, um ein von dem Heiligen gewirktes Wunder annehmen zu können, ergriff man wenig kritisch die Gelegenheit. Der Wunderglaube nahm infolgedessen in bedenklicher Weise zu. Man lebte so gern im Glauben, und die Phantasie schwelgte in Stoffen, die sie aus dem Glauben ziehen konnte.

Manche wußten von Visionen zu erzählen, in denen sie mit Geistern verkehrt oder in Himmel, Hölle und Fegfeuer einen Einblick gehabt hätten. Unter diesen Visionen ist eine der bekanntesten in der damaligen Zeit die eines Reichenauer Mönches Wetti, welche bald nachher, um 826, der junge, dichterisch begabte Walahfrid Strabo in Verse brachte. Das Werk hat literarisch seine Bedeutung. Indem es einen schon in der Vita des Iren Furseus behandelten Stoff bearbeitete, ist es die erste jener Dichtungen, die ihren Höhepunkt haben sollten in Dantes göttlicher Komödie.

In unteren Kreisen fehlte es nicht an Betrügern, die den Wunsch des Volkes ausnützten, etwas von der Zukunft zu erfahren. Eine betrügerische Wahrsagerin, die im Bistum Konstanz viel von sich reden machte, wurde 847 durch Erzbischof Hraban von Mainz auf seiner ersten Synode zum Geständnis gebracht. Ebenso wurde durch Erzbischof Liutbert von Mainz 867 ein sächsischer Einsiedler als falscher Prophet entlarvt.

Solche Maßnahmen verdienen in dieser Zeit besondere Anerkennung als Äußerungen einer Aufsicht, die nie ermatten durfte.

Noch wertvoller ist es aber, einige Zeugnisse zusammenzustellen für die auch nie aufhörende Aufgabe der Geistlichkeit, die auf die Hochhaltung christlicher Sitte gerichtet war. Wie man dafür arbeitete, bezeugen uns die Bußbücher, die Konzilsbeschlüsse und einzelne Schriftsteller, unter denen Hraban, der seeleneifrige Abt von Fulda und Erzbischof von Mainz, hervorragt. Besonders klagte er über Unkeuschheit. Ein arges Bild von den sittlichen Zuständen bei den Großen zeigt uns der schon oben berührte Ehestreit Lothars II. Auf einer der Synoden, die dafür zusammentraten, der zu Aachen 862, erklärten gelegentlich zwei Bischöfe, es gebe wenig oder keine Männer, die als reine Jünglinge in die Ehe träten.¹

Mit Unrecht hat man aus einem Kanon der Mainzer Synode von 852 ohne weiteres geschlossen, daß die Kirche Konkubinate gewissermaßen geduldet habe. In dem Kanon, der eine Bestimmung der 1. Synode von Toledo vom Jahre 400 übernimmt, heißt es: „Derjenige, der keine Ehefrau hat und an ihrer Stelle mit einer Konkubine lebt, soll von der Kommunion nicht zurückgewiesen werden, wenn er nur mit einer Frau, sei es einer Ehefrau oder einer Konkubine, sich

¹ Mansi XV, 625.

begnügt.“ Wie man aus einem Vergleich mit der Vorlage von Toledo ersieht, handelt es sich hier um eine nicht standesgemäße Ehe, eine „unechte“ Ehe, die von den Stammesrechten anerkannt war, aber gegenüber den echten Ehen als Konkubinat bezeichnet wurde.¹ Daß besonders die Fürsten neben ihren Frauen Kebsweiber hatten, war leider nichts seltenes. Aber immer weiter stritt die Kirche für ihre alten Grundsätze zur Reinerhaltung der Ehe. Sie schärfte von neuem die freie Zustimmung von seiten der Frau als notwendig ein und statuierte die Entführung als Ehehindernis.² Auf dem Pariser Konzil 829 verkündete sie,³ daß der Mann, welcher eine andere heirate, nachdem er seine Frau wegen Ehebruchs entlassen, als Ehebrecher anzusehen sei. Mit diesem Standpunkte, daß ein solcher somit eine neue Ehe nicht zu Lebzeiten der entlassenen Frau wieder eingehen dürfe, erfuhr sie zwar Widerspruch, übte aber doch tatsächlich schon damals meist die Entscheidung in Ehetrennungsangelegenheiten aus.

Eine Predigt Hrabans richtet sich besonders gegen die Schwelgerei im Essen und gegen die Trunksucht, die er als die vorherrschenden Laster jener Zeit bekämpft, zumal deshalb, weil man das Lasterhafte darin gar nicht sehen wolle, sie eher als Vorzüge und Tugenden betrachte.⁴ Das Schlimmste dieser Laster sei dann dies, daß sie bei allen Ständen anzutreffen seien, Hohen wie Niedrigen, Männern wie Frauen, auch beim Klerus. Daß ferner über Gewalttätigkeit geklagt wurde, kann bei dem fortschreitenden Mangel an innerer Ordnung nicht wundernehmen. Dagegen fällt auf, daß der aus Aquitanien stammende Mönch Christian von Stablo um 865 den Bischöfen vorhielt, daß sie die Sündhaftigkeit des sonst im Mittelalter so seltenen Selbstmordes nicht einschrärfen.⁵ Es ist schwer zu sagen, ob es sich um einzelne psychopathische Zustände handelt, oder ob die Verwirrung der Zeit manche zur Verzweiflung brachte. Hraban wendet sich auch gelegentlich in eindringlichem Zuspruch gegen die Verzweiflung der Sünder.⁶

Die Generation nach Hraban bietet uns ein gewandt geschriebenes Sittengedicht, das uns ebenfalls zeigt, wie man das christliche Ideal hoch hielt, freilich auch, wie sehr man dahinter zurückblieb. Nach Art der Psychomachia des Prudentius und in der Form des Lehrgedichtes des Aldhelm von Malmesbury über die Jungfräulichkeit hat es der als Dichter wohlbekannte Mönch Milo, von St. Amand bei Tournay, abgefaßt und Karl dem Kahlen gewidmet, dem es aber erst, als er die Kaiserkrone trug, also nach 875 und nach dem Tode des Dichters, überreicht wurde. Ein Klagelied sollte es sein über die Sünden der Zeit, das aber zur Besserung verhelfen will. Betitelt ist es „von der Mäßigkeit“,

¹ M. G. Cap. II, 190 c. 15; vgl. Hefele, Konz.-Gesch. II, 79 f.

² M. G. Cap. I, 279 c. 24, 282 c. 9. Neues Archiv 44 (1922), 20 f.

³ M. G. Conc. II, 2 p. 671. Vgl. Fahrner, Ehescheidung I, 83 ff.

⁴ Homil. 63. Migne 110 col. 119 s.

⁵ Migne 106, col. 1416.

⁶ De mod. poen. c. 4. Migne 112, col. 1306 ff. Vgl. Hauck, KG. II⁴, 729 A. 3.

der die Unmäßigkeit hauptsächlich im Essen und Trinken abschreckend gegenübergestellt wird. Dann schildert es ausführlicher auch die Habsucht, durch die Könige und Priester verdorben würden, und aus der viele andere Laster hervorgingen. Gegen sie solle man sich schützen, indem man mit dem Notwendigen zufrieden sei, alles was darüber ist, den Armen gebe und sich einen Schatz im Himmel sammle, denn der Jüngste Tag nahe heran. Darum sei es doppelt zu bedauern, daß die Predigt nicht genug gepflegt und begehrt werde. In der Mäßigkeit ist natürlich die Keuschheit eingeschlossen. Als deren Beispiel wird besonders die Jungfrau Maria gepriesen, mit Namen vieler Edelpflanzen und Edelsteine. Leider sei die Jungfräulichkeit nun in den Himmel entflohen, nur wenige Spuren ihrer Verehrung finde man auf der Erde. Man meint ein Sittenbild der Gegenwart zu sehen, wenn man weiter liest, wie der Dichter seine Zeit kennzeichnet: „Das Laster nennt man Natur, schimpflicher Ehebruch wird belobt mit lachendem Beifall.“¹ Aber befremdend ist es, daß der Dichter bei diesem Gericht über seine Zeit es beklagt, daß auch Nonnen von Schuld nicht freizusprechen seien, und besonders, daß selbst Priester ihre Stola befleckten. Wie ihre Gewandung, so sollten die Priester auch ihre Seelen rein bewahren, sonst lüden sie durch Heuchelei noch schwerere Schuld auf sich. Die Klagen des Dichters machen um so mehr Eindruck, als der Dichter nicht übertreiben will, auch der Guten mit Lob gedenkt und demütig seine eigene Sündhaftigkeit beklagt. Die Widmung an Karl den Kahlen, dessen Söhne in seinem Kloster erzogen wurden, läßt vielleicht darauf schließen, daß er mit seinen dichterischen Mahnungen besonders an die Gewissen der Großen pochen wollte.

Aber gegen alle die Formen der Unsittlichkeit sehen wir doch die Kirche in entschiedenem Kampfe, und wir dürfen deshalb nicht auf diese Angaben hin ein zu dunkles Sittenbild von dieser Zeit uns ausmalen. Wenn wir das 9. Jahrhundert, die Zeit des Verfalles der Karolinger Herrschaft, einer ähnlichen Zeit, dem 7. und 8. Jahrhundert gegenüberstellen, in dem die Merowinger Herrschaft verfiel, so erkennen wir immerhin, daß keineswegs alles verloren ging, was durch die Reform des Bonifatius gewonnen war. Von dem damals erreichten Fortschritt blieb doch vieles erhalten. Nur geht der Fortschritt zeitweise nicht weiter, und somit machen sich allerdings Zeichen des Rückschritts kenntlich, die aber meist mit dem äußeren Verfall in Zusammenhang stehen, denn sie nehmen dort zu, wo der äußere Verfall zunimmt. Der einzige Damm dagegen war offenbar die Kirche, und diese verfügte noch über eine große Autorität. Von einer Auflehnung gegen ihre Autorität hören wir nichts. Sie war allgemein anerkannt. Alles was christlich war, unterwarf sich gläubig der Kirche.

Ausnahmen bildeten nur die Juden, die in Südfrankreich ziemlich einflußreich waren, selbstbewußt auftraten und sich vom Kaiser be-

¹ M. G. Poetae I. III, 667 v. 763 ss.

schützt sahen. Die Damen am Hofe der Kaiserin Judith nahmen sich der Juden an. Von den Juden empfingen sie kostbare Gewänder nach der Mode, durch die man in orientalischen Ländern dem Abendlande voraus war. Auch von jüdischen Ärzten hören wir. Der Leibarzt Karls des Kahlen war ein Jude. Dazu kam der Reichtum, den sich Juden durch Handel erworben hatten, mit dem sie sich hohe Beschützer verschaffen konnten. So drang der Erzbischof Agobard von Lyon mit seinen Klagen, die er in mehreren Schriften niederlegte, nicht durch.¹ Er beschwerte sich darüber, daß die Juden christliche Sklaven kauften, diese bisweilen der Beschneidung unterwarfen und sie nach sarazenischen Ländern verkauften. Der christliche Glaube würde von ihnen verhöhnt. Sie hätten erreicht, daß der städtische Samstagmarkt in Lyon auf einen anderen Tag verlegt wurde, weil sie ihn nicht an ihrem Sabbat hätten haben wollen. Auch dagegen legte er Verwahrung ein, daß es verboten war, jüdische Sklaven gegen den Willen ihrer Herren zu taufen. Nur bis zu einem gewissen Grade wurde den Beschwerden Rechnung getragen: die Juden durften keine einheimischen Christen als Sklaven halten und kaufen. Es war ihnen aber durch kaiserliche Schutzbriefe gestattet, christliche Diener zu mieten und mit Ausnahme der Sonn- und Festtage für sich arbeiten zu lassen, dann auswärtige Sklaven zu kaufen und innerhalb des Reiches zu verkaufen. Sklavenausfuhr war überhaupt untersagt. Es nützte nichts, daß Agobard sich in der Judenfrage von dem Erzbischof von Vienne und dem Bischof von Châlon an der Saône unterstützen ließ, daß sein Nachfolger Amolo und Hrabanus Maurus den Kampf fortsetzten.

Neue Erregung wurde hervorgerufen, als ein junger Hofgeistlicher, Bodo aus Alemannien, im Jahre 838 zu den Juden übertrat und in Saragossa die Sarazenen gegen die spanischen Christen aufstachelte, so daß diese Karl den Kahlen anflehten, seine Auslieferung zu verlangen. Die westfränkischen Bischöfe stellten deshalb auf dem Konzil von Meaux-Paris 845/6 wieder die früher von christlichen Kaisern und auf Konzilien besonders im Westgotenreiche erlassenen scharfen Bestimmungen gegen die Juden zusammen: daß ihnen Kriegsdienst und Verwendung in Staatsämtern, das Halten christlicher Sklaven und noch mehr der Handel mit Sklaven untersagt werden sollte, dazu das Verbot, sich in den letzten Tagen der Karwoche auf der Straße zu zeigen, aber auch die Bestimmung, daß den Juden ihre Kinder fortgenommen werden sollten, um sie als Christen zu erziehen. Jedoch die weltlichen Großen, die bald darauf in Epernay Stellung zu diesen Bestimmungen nehmen sollten, wollten von ihnen nichts wissen.

Die Gefahr, die im Süden Frankreichs durch die Berührung mit einer höheren geistigen und materiellen Kultur fühlbar wurde, sollte erst später ganz erkannt werden. Im Hintergrunde standen die Sarazenen, die man vorläufig nur als offene Feinde vor sich hatte, welche aber in Unteritalien bedenkliche Fortschritte machten.

¹ M. G. Epp. V nr. 4. 6—9, p. 164 ss., 179 ss., 239.

Das germanische Heidentum war im Frankenreich völlig gebrochen. Willig folgte man im Karolingerreiche der Kirche und erkannte sie auch als Gesetzgeberin, Erzieherin und Kultur fördernde Macht bereitwillig an. Nicht aus Trotz, sondern aus Schwäche blieb man hinter ihren Geboten zurück. Der Kirchenbesuch muß ein guter gewesen sein. Das Volk erkannte in dem Frankenreich wenigstens demütig seine Sündhaftigkeit an, und das war ohne Zweifel eine gute Folge der Bußzucht und der häufigen Beichte. Der Gedanke, welcher der Kirchenbuße zugrunde lag, daß man durch verschieden abgestufte Werke Gott eine Genugtuung zu leisten hätte, leuchtete den Germanen leicht ein, weil sie etwas ähnliches im staatlichen Strafsystem hatten. In diesem mußte eine Missetat durch Wergeld an den zu Entschädigenden und durch Friedensgeld an den König gebüßt werden. Der Name „Buße“ (Wiedergutmachung) ging von der Sprache des weltlichen Rechts in die des kirchlichen über. Als dann nach dem Vorbilde des Rügeverfahrens der Königsboten die Sendgerichte ausgebildet wurden, konnte darum die öffentliche Kirchenbuße leicht eine Zeitlang wieder aufleben. Auch die geheime Beichte legte man willig ab.

Aber eine große Schwierigkeit bestand für die Bußpraxis noch immer in der Verschiedenheit der geforderten Bußleistungen. Es ergaben sich daraus manche Ärgernisse, die so groß waren, daß einzelne Synoden überhaupt die Bußbücher verwerfen wollten. Anderseits gab der Mißstand dazu Anlaß, daß einige daran gingen, ein offizielles Bußbuch aus zuverlässigen Quellen zusammenzustellen, um die Bestimmung der Bußzeiten für die einzelnen Sünden auf eine allgemeine Norm zu bringen. Halitgar, Bischof von Cambray, und Hraban machten solche Versuche, aber sie glückten nicht. Es gelang nicht, die alten Bußbücher und damit die Verschiedenheit der Bußansätze zu verdrängen.

Die harten, schweren körperlichen Bußen mochten für die harten Herzen roher Menschen oft das geeignetste Mittel sein, um sie zur Besserung zu bringen, so wie man sie meist nur durch die Androhung der zeitlichen und ewigen Strafen erweichen konnte. Aber es mußte auch auf schwächere Naturen Rücksicht genommen werden. So verbreitete sich die Ablösung der Buße vornehmlich durch Geldalmsen. Sie scheint insbesondere durch das Vorbild des germanischen Wergeldes als Sühne für den Totschlag und die übrigen Kompositionen (Umsetzungen) des germanischen Strafrechts gefördert worden zu sein, die unter dem Einfluß der Kirche an Stelle der Strafen an Leib und Leben getreten waren. Aber zuerst finden wir die Ablösungen in irischen Bußbüchern, dann bei den Angelsachsen in der Form, daß Kranke statt durch körperliche Bußwerke durch Almsen Buße leisten sollten. Die Synode von Tribur 895 erkannte die Geldablösung für öffentliche Buße an (c. 56), und Regino von Prüm gibt in seinen Büchern von der Kirchenzucht viele Ansätze für solche Umwandlungen (Kommutationen) oder Ablösungen (Redemp-

tionen). Statt eines strengen Fasttages verlangten manche nach Regino einen Denar oder die Speisung von zwei bis drei Armen, oder daß der Büßer 50 Psalmen kniend bzw. 70 stehend bete. Manche setzten wohl für Knechte 50 Schläge an. Auch kam man dazu, sich durch einen anderen vertreten zu lassen, was leicht Mißbräuchen die Türe öffnete.

Aber solchem vereinzelt Mißbrauch stand doch im allgemeinen viel schöner frommer Brauch gegenüber, den wir als Ausfluß echter Frömmigkeit und überzeugten Glaubens ansehen müssen. Man betete am Morgen und Abend, bei Tisch und bei dem Anfang der Arbeit. Dazu bei außergewöhnlichen Ereignissen, so wenn ein Gewitter am Himmel drohte. Wenn dem Staate schwere Zeiten bevorstanden oder wichtige Beschlüsse zu fassen waren, wurden allgemeine Fasten und Gebete vorgeschrieben. Vor der Schlacht beichteten die Krieger, und mit dem Schlachtruf „Kyrie eleison“ stürmten sie in den Kampf. Den Eintretenden empfing man mit frommem Gruß: „Sei Gott willkommen und mir,“ „Grüß Euch Gott,“ „De vos salt.“

Schwer ist es, an einzelnen Laien zu zeigen, wie sie durch die christliche Lehre sich zu sittlich hochstehenden Männern entwickelt haben. Einige wenigstens können wir hervorheben, die als solche angesehen werden dürften: Eberhard, den Schwiegersohn Ludwigs des Frommen, der als Markgraf in Friaul gebot, ein tapferer, frommer Mann, der sich gern als Gönner der Gelehrten erwies und in seinem Testament zeigte, wie er Bücher aus verschiedenen Gebieten sich besorgt hatte, die er zu schätzen verstand; dann den Sachsenherzog Liudolf, den Stammvater der sächsischen Kaiser, der mit seiner Gemahlin Oda unter Papst Sergius II. (844—47) Rom besuchte und das Kloster Gandersheim begründete. Im übrigen erhalten wir von den Fürsten der Zeit keine guten Eindrücke. Die Sinnlichkeit erniedrigte die meisten aus dem Karolingerstamm. Nur von wenigen können wir keine Keksweiber und Bastarde nachweisen, und höhere Ideen und Ziele suchen wir bei ihnen vergebens. Darum erlangen an ihrer Stelle machtgierige Frauen wiederholt großen Einfluß, wie die gebildete, aber selbstsüchtige Judith, die zweite Gemahlin Ludwigs des Frommen, aus dem Welfenstamm, Engelberga, die habgierige Gattin Ludwigs II., und deren Tochter Irmingard, die Gemahlin Bosos von Burgund. Wer tieferes Seelenleben pflegen wollte, zog sich in das Kloster zurück. In Gandersheim glänzte mit ihrem sonnigen, mütterlichen Wesen Hathumod, die Tochter des eben genannten Sachsenherzogs Liudolf, als erste Äbtissin. Als Leiterin weiblicher Jugend wirkte die Klausnerin Liutbirg zu Michaelstein bei Halberstadt. Aber von den Männern und Frauen in den Klöstern wollen wir in anderem Zusammenhange bald sprechen.

Hier haben wir noch einer Frau zu gedenken, die, in der Welt lebend, uns ein selten schönes Andenken von der christlichen Kultur dieser Frühzeit hinterlassen hat. Aus Südfrankreich, wo die Bildung sich noch einen verhältnismäßig hohen Stand bewahrt hatte, ist eine

sehr bemerkenswerte Schrift auf uns gekommen, die ein Ausfluß frommer, besorgter Mutterliebe ist. Ihre Verfasserin, Dhuoda, war die Gemahlin des Grafen Bernhard von Septimanie und starb am 2. Februar 843. Zwei Jahre vor ihrem Tode schrieb sie zu Uzès für ihren ältesten, damals 15 jährigen Sohn Wilhelm ein in Vulgärlatein abgefaßtes Buch, „Liber manualis“ betitelt, in dem sie dem fern von ihr weilenden Sohn ein Gott wohlgefälliges Leben ans Herz legt. Sie erinnert ihn an die Gebete, die er einst von ihr gelernt hatte am Morgen, am Abend und bei der Tagesarbeit. Dann mahnt sie ihn an seine Pflichten gegen den Vater, gegen den König Karl den Kahlen, seinen Herrn, gibt ihm Ratschläge für sein Verhalten gegen Hoch und Niedrig. Ehrerbietig soll er sein gegen die Priester und sich von allen Lastern fernhalten, auch nicht unterlassen, für die verstorbenen Verwandten zu beten; ihr selbst solle er ein von ihr verfaßtes Epitaph auf das Grab setzen lassen. Dhuoda ist die erste uns bekannte weltliche Schriftstellerin in Frankreich, der unter den Nonnen Baudonivia vorangeht, die eine Biographie der hl. Radegunde um d. J. 600 verfaßte. Die mit einigen Gedichten geschmückte Schrift stellt der Dhuoda und ihrer religiösen Bildung das beste Zeugnis aus. Sie weiß sogar ihrem Sohn die Reihenfolge der Psalmen beim Gebet anzugeben. Und wenn ihr auch ihr Hofkaplan dabei geholfen haben sollte, die Sprache des frommen mütterlichen Gemütes konnte nur von ihr selbst sein. Wir erkennen, wie sich in dieser Gegend der Boden vorbereitet, auf dem die Kreuzzugsritter sich zuerst für den Ruf „Gott will es“ begeisterten.

Fassen wir die mannigfachen Beobachtungen auf den Gebieten des kirchlichen, religiösen und sittlichen Lebens zusammen, und stellen wir sie dem Kulturbild gegenüber, welches sonst das 9. Jahrhundert gewährt, so erkennen wir bald einen überall vorherrschenden Faktor. Alles Leben wird durch die großgrundherrlichen, agrarischen Verhältnisse bedingt. Der Reichtum tritt uns faßt ausschließlich in Grundbesitz entgegen. Diejenigen, die durch Handel reich wurden, waren vereinzelte Fremde, Byzantiner, Araber, Juden, die kostbare Stoffe und Fabrikate über das Mittelmeer brachten und sie dann auf den hier und da auftauchenden Märkten verkauften, oder die Friesen, welche den Küstenhandel von der Mündung des Rheins und der Maas aus betrieben. Die Städte, die sich nördlich der Alpen besonders an den Handelsstraßen den Rhein hinunter bis zu den Niederlanden neu bilden, stehen noch in ihren Anfängen, und die in Italien wiedererstehenden, unter denen Mailand hervorragte, haben noch keine politische Bedeutung.

Die politisch maßgebende Schicht sind die Großgrundbesitzer. Sie werden durch ihre reisigen Gefolge ausschlaggebend in den karolingischen Thronkämpfen. Ihnen liegt die Zurückweisung der Landesfeinde im Norden, Westen, Süden, Osten ob. Sie bestimmen die neue Gesellschaftsordnung, die auf dem Lehnswesen beruht, sprengen damit den Untertanenverband und lösen sich vom Königtum fast los,

so daß eine allgemeine Anarchie drohte, der man in Frankreich und Italien bedenklich nahe kam. Sie haben sich aber auch um die abendländische Kultur ihre Verdienste erworben: durch die Zurückdrängung eines zentralistischen Imperialismus, indem sie die Bahnen frei machten für die Entwicklung einzelner Nationen, durch die Antriebe, die von ihnen zur Ausrodung der Wälder, zur Bebauung und wirtschaftlichen Verwendung des Bodens ausgingen, durch die Beseitigung des antiken Sklavenstandes, indem sie die Unfreien in Hörige umwandelten, und — durch die Gründung von vielen Pfarrkirchen auf ihrem Besitz. Aber all dem lag doch zum größten Teile Machtstreben zugrunde, das bei einzelnen wohl gemildert war durch idealere Motive, von dem ganzen Stande aber besonders in dieser Zeit rücksichtslos zur Geltung gebracht wurde.

Für Staat und Kirche erwachsen daraus große Gefahren. Die Gefahr, welche dem Staate drohte, wurde in ähnlicher Weise beschworen wie einst unter Karl Martell. Die Not der äußeren Feinde zwang die Großen, sich zusammenzuschließen und einem aus ihnen als Führer unterzuordnen, der dann wieder Mittelpunkt einer größeren politischen Macht werden konnte. So erhielt sich das ostfränkische und das westfränkische Reich. Für die Kirche lag die Gefahr darin, daß die Bischöfe, die ja meist aus den Kreisen des grundbesitzenden Adels hervorgegangen waren, in diese Machtsphären völlig eingeschlossen wurden, und daß dann auch die Bischofsstühle und Abtswürden in den Besitz des weltlichen Adels gebracht wurden, nachdem er sich schon weithin des Kirchengutes bemächtigt hatte, daß die obere Geistlichkeit völlig feudalisiert und die untere verknechtet wurde. Es war unter diesen Umständen nicht so sehr zu beklagen, daß des umstrittenen Kirchengutes wegen der Gegensatz zwischen den geistlichen und weltlichen Großen immer von neuem offen gehalten wurde. Das gab den Kirchenfürsten Anlaß, sich des Unterschiedes bewußt zu werden, der oft nach außen wenig hervortrat. Eine solche Lage hatte sich für die Kirche ja vielfach schon in der Zeit der Merowinger gezeigt. Sie offenbarte sich jetzt aber in breiterem Umfange, und es schien, als ob die auf die alte kirchliche Tradition und Verfassung sich stützende Gegenströmung gegen die Zeitrichtung schwächer geworden sei, da alle die verschiedenen Gegensätze sich in dem viel größeren karolingischen Reiche abspielten. Aber griffen dadurch auch die feudalisierenden Kräfte nach Italien über, so reagierte man doch auch um so lebhafter von dort, wo die agrarischen Verhältnisse nicht so sehr das Kirchenwesen in seinen Bann gezogen hatten, von Südfrankreich und Italien, und der Widerspruch hatte einen kräftigeren Rückhalt als früher an der Autorität Roms.

In den Kreisen, welche den agrarischen Verhältnissen mehr entzückt waren, fühlte man auch besser, wie die Kirche durch den Volksglauben geistig herabgezogen werden konnte, der sich in den Gottesurteilen, dem Teufels- und Hexenglauben, dem Verlangen nach Segnungen und Beschwörungen zeigte. So suchte man aus denselben

Kreisen, die nur nach den alten kirchlichen Traditionen sich richten wollten, dem Einströmen von solchem Volksglauben entgegenzutreten. Ein geistiger Kampf ist zu verfolgen, dessen Ausgang als zweifelhaft angesehen werden konnte.

Die kräftigste Gegenwirkung gegen die Gefahren, welche diese Zeiten der Naturalwirtschaft und des kritiklosen Naturglaubens brachten, bot die Vermehrung der geistigen Kräfte, die gepflegt wurden in den Schulen. Dort waren die Hüter der alten Traditionen besonders die Klöster, die auch am besten die alte ideale Gesinnung hegten, die wieder aufleben mußte. Von dort allein konnte der ideale Schwung wieder kommen, welcher der an die Erdscholle gefesselten Kirche im 9. Jahrhundert vielfach abhanden gekommen war, und der dringend notwendig war, als am Beginn des 10. Jahrhunderts Kirchen und Klöster an den Küsten und Grenzen weithin verfallen waren und die anderen zu einem großen Teil der Gewalt kriegerischer Laien sich ausgeliefert sahen.

§ 2. Geistiges und künstlerisches Streben im neunten Jahrhundert.

Die Kulturlüte, die unter Karl dem Großen so überaus glänzend sich entfaltet hatte, beruhte zu einem großen Teile auf der Wirksamkeit der Klöster. Die angelsächsischen Mönche unter Bonifatius hatten der fränkischen Kirche neues Leben eingehaucht und sie wieder in enge Verbindung mit Rom gebracht, die deutsche Kirche organisiert. Die Bildung, welche am Anfange des 8. Jahrhunderts zur Zeit des Beda die angelsächsischen Klöster ausgezeichnet hatte, übertrug der von Karl berufene Alkuin auf das Festland. Sie wurde weitergefördert durch den geistigen Austausch, der zwischen den verschiedenen Ländern des Reiches Karls des Großen nun einsetzte, namentlich durch die Anregungen, welche von den aus Italien und Südfrankreich berufenen Gelehrten am Hofe Karls ausgeübt wurden. Nach Karls Plänen sollte die Bildung weithin verbreitet werden. Da zeigte es sich nun bald, daß dafür die Zeiten noch nicht gekommen waren.

Bald verschwanden wieder die Laien, die wie Einhard sich unter Karl durch ihre Bildung hervortaten. Der einzige Laie, der uns neben Einhard zur Zeit Ludwigs des Frommen als Schriftsteller entgegentritt, ist Nithard, der Sohn Angilberts und Karls des Großen Tochter Bertha. Was er schrieb, galt dem gleichen Zweck, für den er 841 in dem blutigen Bruderkampf bei Fontenoy mitgefochten hatte. Er verteidigte in seinem Geschichtswerk die Sache seines Herrn, Karls des Kahlen, gegen Lothar I. Seine Sprache ist schmucklos wie die eines Sachwalters. Aber sein Geschichtswerk enthält als wertvolle Sprachdenkmäler die Eide, welche die beiden Brüder, Karl der Kahle und Ludwig der Deutsche, sich 842 in deutscher und romanischer

Sprache schworen. Die romanischen, in mittelhronischem Dialekt von Lyon abgefaßten Stücke sind das älteste Denkmal der französischen Sprache. Wie Nithard, so waren die anderen Laien damals meist durch die Verwaltung ihres Grundbesitzes, Krieg und Politik in Anspruch genommen und lernten nur ausnahmsweise Lesen und Schreiben. Die Schreibkunst bezeichnete man als Kunst der Kleriker, und der Diakon Amalarius, ein Schüler Alkuins, deutete die Worte des Heilandes bei Lukas 14 in dem Sinne: „Nur wer davon absieht, Vieh und Grundbesitz zu erwerben oder ein Weib zu nehmen, der ist frei für das Studium und hat den richtigen Sinn dafür.“¹ Die kostbaren Bücher, mit denen man sich bilden konnte, fanden sich auch fast nur in Stiftern und in Klöstern. Die größere Ruhe in den Klöstern ließ diese aber vor den Stiftern als Stätten geistiger Sammlung hervortreten, und die Klosterschulen waren im Norden der Alpen bedeutender als die Schulen an den Domkirchen.

Im westfränkischen Reiche begegnen uns allerdings unter den Schriftstellern einige hervorragende Bischöfe. Es sind aber meist solche, die zu den Zeitfragen in Gelegenheitsschriften autoritative Stellung nahmen, wie der uns schon bekannte Erzbischof Agobard von Lyon und Jonas, Erzbischof von Orléans, dessen Fürsten- und Laienspiegel wir gewürdigt haben. Auch die Schriften des streitbaren Reimser Erzbischofs Hinkmar, des bedeutendsten unter den fränkischen Bischöfen im 9. Jahrhundert, berühren hauptsächlich das kanonistische und politische Gebiet, wenngleich der im Kloster Saint Denis und dann in der Hofschule von seinem Abt Hilduin weitergebildete Kirchenfürst auch in dogmatischen Fragen sich äußerte und durch die Fortsetzung der von Prudentius, dem Bischof von Troyes, begonnenen Bertinianischen Reichsannalen ein wichtiges historisches Werk geschaffen hat. Wie schwer es für Bischöfe war, schriftstellerisch tätig zu sein, sehen wir an dem um 825 zum Bischof von Lisieux erhobenen Frechulph, der an seinem Bischofsitz so wenig Bücher vorfand, daß er sich an das Kloster Fulda wandte, um dem Mangel abzuhefen. Dann benützte er wohl eine Sendung nach Rom, um sich dort Bücher zu verschaffen, so daß er eine Weltchronik schreiben konnte. Das Werk verdient besondere Hervorhebung, weil sein Verfasser von allen Zeitgenossen abweicht, indem er die Idee von der Fortdauer des römischen Reiches aufgab und die neuen Reiche, die auf dem römischen Boden erwachsen waren, als den Beginn einer neuen Zeit ansah. Er widmete sein Werk der Kaiserin Judith für den Unterricht ihres Sohnes Karls des Kahlen.

Ein großer Teil der Schriftwerke des 9. Jahrhunderts sind den Herrschern oder ihren Frauen gewidmet. Auch die Gelehrten machten davon kaum eine Ausnahme. Wie die Kirche, so suchten die Schriftsteller in dieser Zeit den engen Zusammenhang mit dem Hofe beizubehalten. Man bedauerte es, als nach dem Tode Karls des

¹ Amalarius, De eccles. offic. III c. 11. Migne 105 col. 1119.

Großen der Hof sich nicht mehr in dem Maße wie vorher für Schule und Wissenschaft interessierte. Auf dem Reichstage zu Worms im Jahre 829 baten die Bischöfe Kaiser Ludwig den Frommen inständig, er möge nach dem Beispiel des Vaters wenigstens an drei sich besonders dafür eignenden Orten des Reiches öffentliche Schulen errichten, „damit die Bemühungen des Vaters und die eurigen nicht ergebnislos bleiben, da ja daraus großer Nutzen und Ehre der Kirche und auch großes Verdienst und ewiger Ruhm erwachsen“.¹ Wir hören nichts von der Erfüllung des Wunsches, der wohl auf Schulen hinausging, wo die freien Künste auch für die Weltlichen gelehrt werden sollten.

Bessere Zeiten kamen für die Gelehrten, die nach dem Hofe schauten, unter Karl dem Kahlen im westfränkischen Reiche. Da glänzte der Hof noch einmal für einige Zeit als literarischer Mittelpunkt. Bald danach verebbte freilich dort schnell die seit Karls des Großen Zeiten sich fortsetzende Welle literarischer Produktion bis auf wenige Reste.

Im ostfränkischen Reiche begann sich wie in der politischen Leitung so auch in der literarischen Tätigkeit eine andere Sonderentwicklung zu zeigen. Hier waren keine alten Sitze der Kultur vorhanden, keine Traditionen. Darum ist hier auch die Mannigfaltigkeit der Schriftsteller weniger groß als im Westen. Hier war alles erst neu zu schaffen, und was an gelehrter Bildung geboten werden konnte, ging so gut wie ausschließlich aus den Klöstern hervor. Wenn das Gebotene auch nicht so glänzend war wie im Westen, mehr in schulmäßigem Gewande sich zeigte, so machte es doch der neu begründeten christlichen Kultur in Deutschland und den daselbst blühenden Benediktinerklöstern alle Ehre.

In den Zeiten Ludwigs des Frommen schien es allerdings eine Zeitlang, als ob die Benediktiner von literarischem Schaffen zurückgehalten werden sollten. Man äußerte in Mönchskreisen Bedenken über die zu weit gehende Pflege der Wissenschaft und der geistigen Kultur, und es konnte ja mit Recht darauf hingewiesen werden, daß die Klöster in erster Linie Stätten asketischen Lebens sein sollten. Das tat damals besonders deutlich Benedikt von Aniane, der unter Ludwig dem Frommen nach solchen Gedanken eine Reform des Benediktinerordens einleiten wollte, dessen Regel nun überall für Klöster vorgeschrieben war. Benedikt entstammte einem vornehmen gotischen Geschlecht Septimaniens, das zu dieser Zeit von Goten, die aus Spanien geflüchtet waren, neu kolonisiert wurde. Er hatte mehrere Jahre im Hof- und Kriegsdienst zugebracht, ehe er Mönch wurde. In einem auf väterlichem Besitz an dem Bache Anianus gegründeten Kloster verwirklichte er seine Reformpläne, für die Ludwig der Fromme als König von Aquitanien sich lebhaft interessierte. Das Kloster in Aniane umfaßte hunderte von Mönchen, und viele Klöster in Aquitanien unterstellten sich der Leitung Benedikts. Als Ludwig Kaiser

¹ M. G. Capit. II, 37 c. 24.

geworden war, berief er den von ihm hoch verehrten Reformabt zuerst nach Maursmünster im Elsaß, dann in seine Nähe. Unweit von Aachen, am Flusse Inde, gründete er für ihn das Kloster Kornelimünster, das ein Musterkloster für das ganze Reich werden sollte. Er berief dann 817 die Äbte aus den verschiedenen Reichsteilen an seinen Hof. Hier wurde auf Vorschlag Benedikts in dem Capitulare monasticum eine Norm ausgearbeitet, die für alle Klöster bindend sein sollte und eine strenge Beobachtung der Benediktinerregel einschärfte, vor der alles andere zurückzutreten hatte. Die vielfach außer Übung gekommene Handarbeit wurde wieder eingeschränkt. Eine andere Schule als die für Oblaten sollte im Kloster nicht gehalten werden. Man begann bald von allen Seiten nach dem neuen Musterkloster Benedikts in Kornelimünster zu schauen. Mönche aus Reichenau holten sich dort eine Abschrift von der authentischen Kopie der Benediktinerregel, die Karl der Große einst aus Monte Cassino hatte kommen lassen.

Die Bewegung hat zur Neubelebung des Klostergeistes nicht wenig beigetragen, aber nicht soviel, als man damals erwartete. Sie verlief sich nach dem Tode Benedikts von Aniane (824) mehr in die Breite, um erst später in einem geschlossenen Kreise größere Wirkung wieder hervorzubringen, als man die Notwendigkeit einer Reform deutlicher erkannte. Zur Zeit Ludwigs des Frommen war doch noch nicht ein so starkes Nachlassen des ursprünglichen Klostergeistes vorhanden. Weit verbreitete sich damals die Erbauungsschrift, die unter dem Titel *Diadema monachorum* der Abt Smaragdus auf Grund der Reform von 817 für seine Mönche in St. Mihiel-sur-Meuse geschrieben hatte, und eine von dem gleichen Verfasser herführende Erläuterung der Benediktinerregel.

Ferner wirkten die Anregungen Benedikts von Aniane zu fleißiger Handarbeit besonders in Aquitanien, wo die Mönche in den unfruchtbaren Strandsteppen und weiten Wäldern der sogenannten „Landes“ säten, rodeten und entwässerten und in zäher Arbeit neues Kulturland mit Baumpflanzungen und blühenden Gärten schufen. Noch in anderer Weise zeigte sich das Interesse der Mönche für die Handarbeit. Sie errichteten Handwerkerschulen, in denen geschickte Facharbeiter angelernet wurden, und in der Spezialisierung der Arbeit wertvolle Fortschritte gemacht wurden. Besonders weit ging die Fachausbildung in dem großen Kloster St. Riquier. Dort bildete sich ein Handwerkerviertel, wo in verschiedenen Straßen die Bäcker, die Schuster, die Metzger, die Tuchwalker, die Sattler, die Waffenschmiede, die Buchbinder arbeiteten und die ihrem Handwerk entsprechenden Leistungen an das Kloster zu entrichten hatten, teilweise schon über einen Überschuß frei verfügen konnten.

Für die Mönche selbst aber kam als Arbeit besonders das Bücherabschreiben in Betracht, und damit war man von selbst wieder bei der Förderung geistiger Kulturarbeit angelangt, für die andere Kräfte damals kaum da waren. Der Ansporn zum Fleiß in den Klöstern

kam natürlich auch dem Bücherabschreiben zustatten. Durch die fleißige Arbeit des Bücherabschreibens wurde damals der feste Grund zu der geistigen Entwicklung des Abendlandes gelegt. Zunächst geschah das dadurch, daß dasjenige erhalten und fortgeführt wurde, was unter Karl dem Großen angestrebt worden war. Durch Abschreiben in den Klöstern wurden im 9. Jahrhundert die Handschriften geschaffen, auf die in den meisten Fällen unsere Kenntnis der antiken Schriftsteller zurückgeht. Nur wenige Schriftsteller sind uns durch vor dem 9. Jahrhundert angefertigte Abschriften erhalten.

Die Klöster legten großen Wert darauf, durch Abschriften in erster Linie von Vaterschriften, dann aber auch von Klassikern sich Bibliotheken anzulegen. Die Bücher, die man abschrieb, bezog man hauptsächlich aus Italien, wo außer Rom Ravenna als die einstige Residenz des byzantinischen Statthalters, Pavia, das bis zuletzt der Sitz der Langobardenkönige gewesen war, das Mutterkloster der Benediktiner in Monte Cassino, und Bobbio in Oberitalien, die geistige Hochburg der Iren, am Ende des 8. Jahrhunderts noch literarische Mittelpunkte waren. Von ihnen nährten sich die Klöster und Stifter nördlich der Alpen mit geistiger Kost. Saubere Klassikerhandschriften schufen besonders die Schreibschulen in St. Martin in Tours, in Fleury bei Orléans, in St. Gallen und Fulda.

Es fehlte auch ferner nicht im Norden an ausländischen Lehrmeistern, unter denen wir freilich keine Italiener mehr im 9. Jahrhundert finden. Hauptsächlich ragten Iren oder Schotten, wie man sie damals nannte, hervor. Unter Ludwig dem Frommen war der von Karl dem Großen einst herangezogene Schotte Clemens noch eine Zeitlang Lehrer an der Hofschule, wo er den ältesten Sohn des Kaisers unterrichtete und ihm ein grammatisches Werk widmete. Zu Zeiten Karls des Großen wie Ludwigs des Frommen sehen wir in Beziehungen zum Hofe den vielleicht von der Irenkolonie von Hy gekommenen Geographen Dicuil. Mehrere Iren fanden sich in Laon zusammen. Unter ihnen tritt ein Dunchad hervor mit einem Kommentar zum Martianus Capella, jenem Afrikaner aus dem 5. Jahrhundert, dessen didaktischer Roman „Hochzeit des Merkur mit der Philologie“, eine Enzyklopädie der sieben freien Künste, jetzt als Schulbuch für Fortgeschrittene benutzt und viel kommentiert wurde. Noch größere Kenntnisse zeigte Sedulius Scottus, der Gründer der irischen Kolonie in Lüttich, welche die Grundlage schuf für die geistige Bedeutung, die Lüttich später erhalten sollte. Den mageren Unterhalt, den ihm dort seine Lehrtätigkeit bot, suchte er sich durch Beziehungen zu hohen Persönlichkeiten zu verbessern, denen er freundliche Verse widmete. Wir kennen ihn auch bereits als den Verfasser des für Lothar II. bestimmten Fürstenspiegels.¹ Er schrieb dazu mehrere exegetische Werke, auch Kommentare zu Grammatikern und zeichnete sich durch Kenntnis des Griechischen aus. Auf diesem Gebiete glänzte aber wie kein anderer der Schotte Johannes Eriugena

¹ Siehe oben S. 50.

(verderbt in Erigena), der als der bedeutendste Gelehrte des 9. Jahrhunderts erscheint. Von König Karl dem Kahlen begünstigt, lebte er seit 845 an dessen Hof in Paris oder in Laon. Er übersetzte nach dem Vorgang des gelehrten Abtes Hilduin von St. Denis die für die theologische Mystik zum Nährboden werdenden Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita, von denen wir jetzt wissen, daß sie weder mit dem im Kloster St. Denis verehrten Märtyrer noch mit dem vom hl. Paulus bekehrten Bischof von Athen etwas zu tun haben, sondern erst am Ende des 5. oder Anfang des 6. Jahrhunderts geschrieben wurden, um die neuplatonische Philosophie für das Christentum zu verwerten. Noch andere griechische Werke übersetzte Johannes, so die Schriften des Maximus Confessor, des Vorkämpfers des Monotheletismus. Seine Kenntnisse des Griechischen brachte er auch in verschiedenen Kommentaren zur Geltung, unter denen einer zum Johannesevangelium hervorragt, bei dem er den griechischen Text heranzog. Dann begab er sich auf das Gebiet der Philosophie. Im Jahre 867 verfaßte er sein Hauptwerk „De divisione naturae“, in dem er sich, von neuplatonischen Ideen verführt, zum Pantheismus bekannte. Die verschiedenen Gattungen des Seins, Gott als Schöpfer, die Ideen, die sinnliche Welt läßt er schließlich alle zusammenfallen; Schöpfer und Geschöpf hätten nur eine Natur, und nur das Absolute existiere. Man hat damals das Werk wohl nicht verstanden. Erst als die Albigenser es für ihre Zwecke benützten, wurde es vom Papst Honorius III. 1225 verurteilt. In den Gottschalkschen Praedestinationsstreit, auf den wir gleich zu sprechen kommen, hatte der gelehrte Ire ebenfalls eingegriffen, dem die Philosophie über alles ging, so daß er die wahre Philosophie als die wahre Religion und umgekehrt die wahre Religion als die wahre Philosophie bezeichnete.

Auch an Spaniern fehlte es nicht ganz unter den Gelehrten im fränkischen Reiche. Nach dem dichterisch hochbegabten Theodulf, der von Karl dem Großen das Bistum Orléans empfing, bei Ludwig dem Frommen aber in Ungnade fiel, kam bei dem Kaiser der Spanier Claudius zu Ehren, der ein Schüler des Felix von Urgel gewesen sein soll. Wie dieser, der Vertreter des Adoptianismus, machte auch Claudius, der von Ludwig das Bistum Turin erhalten hatte, den fränkischen Theologen zu schaffen. Ein Stubengelehrter, der eine ganze Reihe von Kommentaren zu den Schriften des Alten und Neuen Testaments verfaßte, war er zu einem hyperaugustinischen Spiritualismus gekommen, bei dem er die äußere Kirchenordnung verwarf. Er unternahm in seiner Diözese einen Bildersturm, indem er gegen die Heiligenbilder und Kreuze zu Felde zog und das ausführlich in einer Schrift zu rechtfertigen suchte, die einige Gegenschriften hervorrief. Des Claudius hatte sich einst angenommen sein Landsmann Agobard, der aber als Knabe schon aus Spanien ausgewandert und in Lyon bei dem trefflichen Erzbischof Leidrad ausgebildet worden war. Der Spanier Galindo, der sich nach dem großen Dichter seiner Heimat Prudentius nannte und als Bischof

von Troyes die nach der Handschrift von S. Bertin genannten Reichsannalen (A. Bertiniani) fortsetzte, war auch jung an den fränkischen Hof gekommen und dort gebildet worden. Im übrigen waren die Christen in Spanien unter der Herrschaft der Araber so bedrückt, daß sie nur wenig literarisch tätig sein konnten und sich darauf beschränken mußten, die ihrigen im Glauben und im Martyrium zu stärken, wie das der zum Erzbischof von Toledo gewählte und 859 hingerichtete hl. Eulogius getan hatte.

Am meisten wirkten noch im Frankenreiche die durch Bonifatius und Alkuin herübergebrachten angelsächsischen Anregungen nach. Der Geist des 804 in Tours verstorbenen Alkuin lebte zur Zeit Ludwigs des Frommen und darüber hinaus in vielen seiner Schüler fort. Fridugis, Alkuins Nachfolger als Abt von St. Martin in Tours, wurde von Ludwig zum Kanzler ernannt und sorgte dafür, daß das Latein der Kaiserurkunden eine reinere Form erhielt.

Zu den hervorragendsten Schülern Alkuins gehörte der aus Mainz stammende Hraban, der von seinem Lehrer nach dem Lieblingsschüler des hl. Benedikt den Namen Maurus erhielt und von der späteren Zeit mit dem Beinamen „Praeceptor Germaniae“ geehrt wurde. Als Lehrer in Fulda, dem Kloster, in dem die Gebeine des hl. Bonifatius ruhten, begann er in der Schule und am Schreibtisch seine reich gesegnete Tätigkeit, die er auch als Abt seit 822 fortsetzte. Dem Beispiel Cassiodors folgend, verfaßte er eine Schrift über die Bildung der Geistlichen (*De institutione clericorum*), worin er, freilich größtenteils in kompilatorischer Art, wie das damals fast allgemein üblich war, durch Zusammenfügung von Stellen aus Vätern und christlichen Dichtern ausführlich sich über die Kirche, ihre Ämter und Verrichtungen verbreitete und darlegte, was ein Priester von der hl. Schrift und den sieben freien Künsten wissen müsse. Hauptsächlich wandte er sich dann der Auslegung der hl. Schrift zu, und wenn er auch darin gar nicht selbständig ist, so hat er doch damit die theologische Wissenschaft in Deutschland begründet. Viel verbreitet war sein großes Werk „über die Natur der Dinge“, das aber, wie schon gesagt, nichts anderes war als eine Bearbeitung der Enzyklopädie des Isidor von Sevilla. Im Jahre 847 auf den Bischofssitz seiner Vaterstadt Mainz erhoben, wirkte er dort als eifriger Hirt bis zu seinem Tode im Jahre 856. Von der Politik hielt er sich zurück, wenn er auch 833 bei der Entthronung Ludwigs des Frommen aus Autoritätssinn für den Kaiser eintrat. Mit Recht klagte er darüber, daß nur zu viele von den Dienern der Kirche sich damals in den Dienst der Welt begäben. „Ach so viele,“ schrieb er einmal, „finden sich jetzt unter den kirchlichen Personen, die das Amt des Predigers und den geistlichen Wandel vernachlässigend sich groß zu machen wähnen, indem sie sich weltliche Geschäfte übertragen lassen und oft an den Händeln der Weltlichen sich beteiligen, so daß sie den Zusammenkünften der Laien wie Schiedsrichter vorsitzen und in deren Streitigkeiten als Urteiler

walten.¹ Aus den schönen Zügen, die in den sogenannten Fuldaer Annalen von ihm gemeldet werden, sei noch dies hervorgehoben, daß er im Jahre 850 bei einer Hungersnot täglich 300 Arme speiste.

Zu seiner Zeit regte die Angelegenheit des Mönches Gottschalk, die Hraban persönlich nahe ging, die theologischen Kreise im ganzen Frankenreiche auf. Gottschalk war in jungen Jahren von seinem Vater, einem sächsischen Grafen, als Oblate in der Form, wie sie in der Benediktinerregel vorgesehen war, dem Kloster Fulda übergeben worden. Hier aber gefiel es Gottschalk auf die Dauer nicht. Er entfloh dem Kloster und verlangte von einer Mainzer Synode, daß er nicht nur freigelassen werde, sondern daß man ihm auch sein väterliches Erbe, das bei der Oblation dem Kloster überlassen worden war, zurückgebe. Die Synode gestattete ihm den Austritt. Hraban als Abt von Fulda weigerte sich aber, das Erbe des Ausgetretenen herauszugeben, und bestritt auch in einer eigenen Schrift das Urteil der Synode bei Kaiser Ludwig, indem er sich auf die Gültigkeit der Oblation berief. Gottschalk wurde dann in das Kloster Orbais bei Soissons verwiesen, wo er sich ohne Vorwissen des zuständigen Bischofs zum Priester weihen ließ und in theologische Studien, namentlich in die Werke Augustins, vertiefte. Lange litt es ihn aber nicht mehr im Kloster. Er ging auf Reisen und begab sich nach Oberitalien, wo er von einer doppelten Prädestination der Bösen wie der Guten predigte. Eine Mainzer Synode unter dem Vorsitz Hrabans verurteilte ihn deshalb 848 wegen Ketzerei und sandte ihn, nachdem er ausgepeitscht worden war, zu Hinkmar nach Reims, weil er zu dessen Erzsprengel zuletzt gehört hatte. Hier wurde er auf einer Synode zu Quierzy der unkanonisch erlangten Priesterwürde entkleidet und, wiederum körperlich gezüchtigt, in das Kloster Hautvilliers zu lebenslänglicher Haft verwiesen.

Gottschalk aber schwieg nicht. Er versandte eine Schrift über die Prädestination und Glaubensbekenntnisse an Hinkmar wie an verschiedene Klöster. Das gab Anlaß zu vielen Streitschriften. Hinkmar selbst trat ihm in mehreren Schriften entgegen. Auch der Schotte Johannes Eriugena griff ein, vergrößerte aber damit nur den Streit. Mehrere Synoden wurden noch abgehalten, in denen die westfränkischen Bischöfe einander gegenübertraten, bis schließlich die Synode von Toucy 860 den langen Streit, der zu einem bloßen Wortstreit wurde, beilegte. Der unglückliche Gottschalk, über den sich noch heute die Theologen nicht eins sind, ob er wirklich als der Häresie schuldig anzusehen ist, starb unversöhnt mit Hinkmar, vielleicht geistig umnachtet, 868 oder 869. Zuletzt begann er noch einen neuen Streit mit dem Erzbischof um die Frage der heiligen Dreifaltigkeit.

Gottschalk ist vielleicht auch der Verfasser eines Gedichtes, das einem Theodul zugeschrieben wird und nicht geringe literarische Gewandtheit aufweist, zugleich mit Kenntnis des Griechischen prunkt. Der Name Theodul ist die griechische Übersetzung des deutschen

¹ M. G. Epp. V, 471.

Namens Gottschalk (Gottesdiener), und es finden sich in dem Gedichte manche Parallelen zu sicheren Gedichten Gottschalks. In der später als Schullektüre viel verwendeten Ekloge des sogenannten Theodul treten sich im Wettgesang Pseustis und Alithia gegenüber, Pseustis als Vertreterin des falschen Heidentums, Alithia als die Wortführerin der biblischen Wahrheit. Schließlich hat die Phronesis als Richterin zu entscheiden.

Ein anderer theologischer Streit macht uns noch mit anderen gelehrten Theologen dieser Zeit bekannt. Er betraf die Eucharistie und war der erste Streit über diese Frage im Abendlande. Den Anstoß zu den Erörterungen gab die Schrift eines Mönches, den man als den gelehrtesten Theologen der Zeit ansieht, der in den antiken lateinischen Schriftstellern vortrefflich belesen war, des Radbert mit dem Beinamen Paschasius. In Corbie Mönch geworden, beteiligte er sich an der Begründung des Tochterklosters Corvey an der Weser und war groß geworden unter den vortrefflichen Äbten Adalhard und Wala, denen er tief empfundene Nachrufe widmete. Im Jahre 842 wurde er Abt von Corbie, verzichtete aber schon 847 auf diese Würde, weil er nicht in dem politischen Leben und den damit verbundenen weltlichen Händeln aufgehen wollte und sich zu seinen lieben Büchern zurücksehnte. Sehr gründlich gearbeitet ist sein ausführlicher Kommentar zum Matthäusevangelium, dem sich andere exegetische Arbeiten anreihen, darunter eine Auslegung des 44. Psalm, gewidmet den Nonnen des Marienklosters von Soissons, zu denen er in zierlicher Sprache zu reden weiß. Am meisten unter seinen zahlreichen Schriften war aber die Schrift „De corpore et sanguine Domini“ verbreitet, die er, wie er selbst sagt, auch für Ungebildete und deshalb in volkstümlichem Stile schreiben wollte. Er verfaßte sie 831, überarbeitete sie später noch einmal und überreichte sie so Karl dem Kahlen. Es ist die erste ausführliche Abhandlung über das Altarsakrament, die in den späteren Abendmahlsstreitigkeiten oft herangezogen wurde. Radbert folgte durchaus der kirchlichen Lehre von der Wesenswandlung, rief aber dadurch Widerspruch hervor, daß er zu stark den historischen Christus dem eucharistischen gleichsetzte und nicht den Unterschied in der Erscheinungsform genügend betonte, wodurch er der sogenannten kapharnaitischen, grobsinnlichen Auffassung die Tür zu öffnen schien.

Diese Mängel deckte ein anderer Mönch von Corbie auf, Ratram, der durch Karl den Kahlen dazu sich anregen ließ, und der dem Radbert ein ebenbürtiger Gegner war. Er verfaßte noch andere Schriften, darunter eine über die Prädestinationslehre, in der er Gottschalk schonend berichtigte, den er als früheren Schüler wieder aufzurichten suchte. Größeres Interesse hat noch eine Schrift gegen die Vorwürfe der Griechen, die als sein reifstes Werk angesehen wird. Papst Nikolaus I. hatte in seinem Streit mit Photius die westfränkischen Metropolen zu Gutachten aufgefordert, und im Auftrage der Bischöfe der Reimser Kirchenprovinz griff Ratram zur Feder,

indem er die Vowürfe der Griechen zurückwies, die Lehre der römischen Kirche von dem Ausgang des Hl. Geistes aus Vater und Sohn verteidigte, sowie die Abweichungen der römischen von der griechischen Kirche und den päpstlichen Primat.

Aus allen diesen Schriften ersehen wir, daß man sich damals mit den schwierigsten Fragen der Theologie beschäftigte und die theologische Wissenschaft auf der Grundlage der Kirchenväter erneuern wollte. Das lag natürlich den Gedanken frommer Mönche am nächsten. Es entsprach aber das Wertlegen auf die Tradition, wie sie der Theologie besonders innewohnen muß, damals auch ganz der Art, wie die Schriftsteller die Wissenschaft betrieben. Sie stellten in der Hauptsache zu den einzelnen Fragen die Ansichten und Aussagen der Kirchenväter zusammen, immerhin mit wachsender Selbständigkeit des Urteils. Bemerkenswert ist gegenüber dem nur zu sehr üblich gewordenen Allegorisieren in der Bibelerklärung die Haltung des angeblich aus Aquitanien, vielleicht aber auch aus dem burgundischen Alpenland stammenden Exegeten Christian, Mönch von Stablo, dem Trithemius später, man weiß nicht weshalb, den Beinamen Druthmarus gab. Christian legte in dem Matthäuskommentar, den er um 865 für die Mönche der beiden verbundenen Klöster von Stablo und Malmedy schrieb, besonderen Nachdruck auf die historische Erklärung, da diese die Grundlage alles Wissens sei; die mystische Erklärung kam dabei immer noch nicht zu kurz.

Stellen wir nun noch zu einer vergleichenden Übersicht einige Klöster zusammen, in denen hervorragende Gelehrte und Schriftsteller tätig waren. Im allgemeinen waren dieselben im westfränkischen Reiche, wo ein älterer Kulturboden vorhanden war, natürlich zahlreicher. Von dort haben wir eben zwei gelehrte Theologen, Radbert und Ratram aus dem Kloster Corbie kennen gelernt, das unter den trefflichen Äbten Adalhard und Wala damals eine schöne Blüte zeigte.

In dem Kloster Ferrières, Erzdiözese Sens, treffen wir einen vortrefflichen philologischen Kritiker, der nach allen Seiten anregend wirkte, den Abt Lupus. Der Sohn eines Bayern, war er früh ins Kloster Ferrières eingetreten und dann von seinem Abt nach Fulda gesandt worden, um von Hraban in das Studium der Hl. Schrift eingeführt zu werden. In Fulda knüpfte er viele wissenschaftliche Beziehungen an, nicht nur zu seinem Lehrer Hraban, sondern auch zu dem von ihm hoch verehrten Biographen Karls des Großen, Einhard, zu den Äbten von Prüm und Hersfeld. Im Jahre 836 kehrte er nach Ferrières zurück, wo er 841 Abt wurde. Von hier aus pflegte er einen regen Briefwechsel nach Art eines Humanisten. Die in 127 Nummern auf uns gekommenen, in schönem Latein geschriebenen Briefe betreffen besonders philologische Fragen und Wünsche nach Handschriften, um die sich der Abt sogar an den Papst Benedikt III. nach Rom wandte, und die er sich bei einer Durchmusterung der päpstlichen Bibliothek wohl gemerkt hatte. Es kam ihm viel auf die richtige Überlieferung

der Werke der Klassiker und der Kirchenväter an. Darum strebte er danach, hier eine vollständigere Handschrift zu erlangen, dort seinen Text mit einem anderen zu kollationieren. Er forschte wie ein gelehrter Philologe unserer Zeit, und mit Recht steht sein Name bei diesen hoch in Ehren.

Die Früchte von der Gelehrsamkeit des Lupus erkennen wir besonders in Auxerre. Hier wirkte im Kloster des hl. Germanus ein Mönch Heiric, der bei Lupus in Ferrières Unterricht genossen hatte. Auch in der Irenkolonie zu Laon war er gewesen, wo er in die Philosophie des Johannes Scottus oder Eriugena eingeführt worden war. Seine gute klassische Bildung zeigte Heiric in einer poetischen Vita des Klosterheiligen, des hl. Germanus, die er um 876 Karl dem Kahlen widmete. Hier glänzte er in den verschiedenen Vorreden durch die Anwendung vielfältiger antiker Versmaße. In St. Germain zu Auxerre unterrichtete Heiric einen Verwandten des Lupus, Remigius, der nach dem Tode Heirics dessen Nachfolger als Lehrer der Klosterschule wurde. Remigius aber übertrug seine Gelehrsamkeit nachher nach Reims, wo er den Ruhm der Domschule im 10. Jahrhunderte begründete, und nach Paris, wo der spätere Abt Odo von Cluni sein Schüler war. Er hatte einst die Erklärungen der Schriftsteller, wie sie ihm Heiric gegeben hatte, nachgeschrieben und umgearbeitet. Diese Kommentare zu lateinischen Grammatikern, Prosaikern und Dichtern sind das ganze Mittelalter hindurch in den Schulen verwendet worden, so besonders auch der Kommentar zu Martianus Capella, dem mittelalterlichen Lehrbuch der freien Künste. Auch Bibelkommentare verfaßte Remigius. Er ist derjenige, der von den Gelehrten des 9. Jahrhunderts am meisten nachgewirkt hat.

Heirics Einfluß war auch in das alte Kloster St. Amand im Hennegau gedrungen, wo man früh geistiges Interesse zeigte. Hier bewahrte man das älteste französische Literaturdenkmal auf, die Eulaliasequenz, und zugleich eines der älteren deutschen Sprachdenkmäler, das den 881 davongetragenen Sieg Ludwigs III. über die Normannen feierte. Im 9. Jahrhundert, aus dem diese Sprachdenkmäler stammen, dichtete in St. Amand in lateinischer Sprache der Mönch Milo, den Heirics Gedicht über den hl. Germanus angeregt zu haben scheint. Er verherrlichte in ähnlicher Weise wie Heiric den Stifter seines Klosters, den hl. Amandus, in einem längeren, Karl dem Kahlen gewidmeten Gedicht nach Vergilschem Muster. Die Anerkennung, die er damit fand, spornte ihn zu einer anderen ersten Dichtung an, die von der Mäßigkeit handelt und von uns als Sittenbild oben schon herangezogen wurde.¹ In St. Amand glänzte außerdem noch ein Neffe Milos, Namens Hucbald, der außer seinem Oheim den Heiric in Auxerre zum Lehrer gehabt hatte. Auch er wurde wie Remigius, der schon genannte Schüler Heirics, nach Reims als Lehrer berufen, um die dortigen Schulen, eine für die Kanoniker und eine andere für die ländlichen Schüler, wiederherzustellen. Dem Erzbischof

¹ Siehe oben S. 68.

Hatto von Mainz widmete er ein seltsames Gedicht zum Lobe der Kahlköpfe, welches in dem Gedanken gipfelt, daß die bedeutendsten Männer im Klerus wie unter den Laien Kahlköpfe seien. Aber auch in formeller Beziehung huldigt er den Kahlköpfen, indem er jedes Wort mit dem Buchstaben C (Anfang von Calvus = Kahl) beginnen läßt. Außerdem verfaßte er verschiedene Heiligenleben nicht ohne kritischen Sinn. Bei seinem Tode (930) hinterließ er dem Kloster 18 Handschriften, deren Mehrzahl Klassiker enthielt, die er besonders liebte.

Dem Hucbald wurde früher auch ein berühmtes musikalisches Werk, die *Musica Enchiriadis*, zugeschrieben, das jetzt aber als Schrift des Abts Hoger des Klosters Werden an der Ruhr angesehen wird. Dieses Werk handelt als erstes im Mittelalter über die Harmonie und die Mehrstimmigkeit des Gesanges und ist in vielen Handschriften das ganze Mittelalter hindurch verbreitet gewesen.

Damit kommen wir wieder auf den Boden des ostfränkischen Reiches. Hier können die Klöster zwar nicht eine so große Zahl von Gelehrten und Schriftstellern aufweisen wie im Westen, da die deutschen Klöster erst jüngere Gründungen waren. Nur wenige gehen in das 7. Jahrhundert zurück. Aber das Klosterwesen war hier im ersten frischen Aufblühen. Zu den durch Bonifatius und seine Genossen im 8. Jahrhundert gegründeten Klöstern kamen im 9. Jahrhundert einige 60 Klöster, von denen besonders in Sachsen viele durch vornehme Familien und Bischöfe neu errichtet wurden. Wenn diese Klöster auch hinter den westfränkischen an geistiger Regsamkeit etwas zurückstehen, so haben sie doch deshalb wieder eine höhere Bedeutung, weil Deutschland neues Kulturland war, in dem erst die Grundlage für eine geistige Kultur gelegt werden mußte. Diese Grundlage bereiteten hier allein die Klöster vor. Faßt man dies ins Auge, so ist erstaunlich, was von den deutschen Klöstern geleistet wurde.

In dem Kloster Corvey an der Weser, einer Tochtergründung Corbies, schrieb der Mönch Agius, der das schöne Leben der Hathumod, der ersten Äbtissin von Gandersheim verfaßte. Er ist vielleicht auch identisch mit dem Poeta Saxo, von dem wir ein großes geschichtliches Gedicht über Karl den Großen haben, das freilich nur formalen Wert hat.

Aber die größte Anregung ging damals von dem Kloster Fulda, der Gründung des hl. Bonifatius, aus. Die Schule von Fulda begann sich seit dem Abte Eigil (818—822) zu entwickeln, der die Vita des ersten Abtes Sturmi schrieb und durch sein mildes, besonnenes, echt benediktinisches Wesen dem Kloster die Ruhe wiedergab, die ihm unter seinem herrischen Vorgänger abhanden gekommen war. Eigil übertrug die Klosterschule dem Hraban, und durch diesen, der 822 dem Eigil als Abt folgte, wurde Fulda zur ersten Bildungsstätte in Deutschland, wo viele studierten, die anderwärts als Klosterlehrer, Äbte, Bischöfe nachher hervorragten. Auch aus dem Westen kamen Schüler zu Hraban, wie wir es bei Lupus von Ferrières gesehen haben.

Die Bedeutung der schriftstellerischen Fähigkeit des Hraban, dessen Bestrebungen auf Hebung der klerikalen Bildung uns deutlich in seinem Werk *De Institutione clericorum* entgegengetreten ist, beruht besonders darin, daß er wertvolle Anregungen gab und eine Bibliothek in Fulda zusammenbrachte, die wissenschaftliche Studien ermöglichte. Mit seinen an sich unselbständigen Bibelkommentaren regte er das Studium der Kirchenväter an, aus denen er in seinen Kommentaren Auszüge zusammenstellte. Seine Grammatik wirkte in ähnlicher Weise. Sie ist ein Auszug aus der Grammatik des in Konstantinopel um 500 schreibenden Priscian. Damit wurde dieses vollständigste Lehrbuch der lateinischen Sprache in Deutschland neben der Grammatik des Donat zur Grundlage des Lateinunterrichts gemacht, was sich in den vielen Priscian-Handschriften zeigt. Es fehlte in keiner Klosterbibliothek. Im übrigen hat man von Fuldaer Mönchen meist nur hagiographische Arbeiten aus dieser Zeit. Die wertvollen Annalen, die man bisher als *Annales Fuldenses* bezeichnete, dürften diesen Namen kaum verdienen, da sie wahrscheinlich in Mainz abgefaßt sind, das freilich mit Fulda in engstem Verkehre stand.

Der bedeutendste unter den Deutschen, die den Hraban zum Lehrer in Fulda hatten, war Walahfrid mit dem Beinamen Strabo, der sich schon vorher in seinem Kloster Reichenau am Bodensee durch mehrere Gedichte hervorgetan hatte, unter denen das über die *Visio Wettini* von uns schon berührt wurde. Ein anderes handelt von dem Gartenbau. Nach dem in Fulda empfangenen Unterrichte kam Walahfrid 829 an den Hof, um den jungen Karl den Kahlen, den Sohn der Kaiserin Judith, zu unterrichten. Hier erfreute er viele durch seine in den verschiedensten lyrischen Versmaßen abgefaßte Gedichte, von denen manche durch Reime geschmückt sind, die man vergessen hatte. Unter denselben wird vor allem ein Gedicht auf die Reiterstatue Theoderichs vermerkt, die Karl der Große einst aus Ravenna bringen und vor der kaiserlichen Pfalz in Aachen aufstellen ließ. Walahfrid gab darin seinem Abscheu über den Arianer und Tyrannen, als den er Theoderich ansah, offenen Ausdruck und schmeichelte Kaiser Ludwig wie der Kaiserin Judith in einer wohl seiner wahren Gesinnung entsprechenden, aber doch nur einem Hofdiener erlaubten Weise. Zum Dank für sein Wirken als Erzieher erhielt er 839 die Abtei Reichenau, starb aber schon 849 auf einer Gesandtschaftsreise infolge eines Unfalls im frühen Alter von 40 Jahren.

In seiner Zeit wurde Walahfrid besonders wegen seiner theologischen Werke geschätzt. Eine Bibelerklärung, die zwar nur Auszüge aus Väterstellen zusammenfügt, genoß als „*glossa ordinaria*“ bis fast zum Ende des Mittelalters hohes Ansehen. In einer Schrift über den Anfang und die Entwicklung der kirchlichen Verhältnisse bot er ein kleineres Seitenstück zu dem viel verbreiteten, übertrieben allegorischen Werk „*De ecclesiasticis officiis*“, das Amalarius von Metz 20 Jahre vorher verfaßt hatte. Walahfrid zeigte in diesem Werke, wie gut er die christlichen Hymnendichter kannte. Als kaiserlichen Abt kenn-

zeichnet er sich am Schluß, in dem er die weltlichen Würden mit den geistlichen vergleicht, neben den Papst den Kaiser stellt, den Patriarchen die Patricii, den Erzbischöfen die Könige, den Metropolitane die Herzöge, den Grafen die Bischöfe gegenüberstellt. Das war die Anschauung, die viele seit den guten Zeiten Karls des Großen beherrschte und die uns auch in der falschen konstantinischen Schenkungsurkunde entgegentritt.

Am Ende des 9. Jahrhunderts übertraf die Schule von St. Gallen weit die anderen Klosterschulen. Ein Ire Moengall, auch Marcellus genannt, hatte hier eine Zeitlang neben Iso die Leitung der Schulen. Die beiden bildeten als Schüler einen Mönch heran, den man — ein nicht geringes Lob — als den größten Dichter des Mittelalters bezeichnet hat: den zu Heiligau, jetzt Elg, im Kanton Zürich geborenen Notker den Stammler. Jedenfalls war Notker ein echter Dichter, der mit feinstem musikalischem Gefühl warme Empfindung besaß und zum Ausdruck brachte. Seinen besonderen Ruhm bilden die von ihm gedichteten Sequenzen.

Sequenz (Notenfolge), die Übersetzung eines griechischen Wortes (*ἀκολουθία*), verwendeten lateinische Musiker als Kunstaussdruck für die Alleluajubilen, die in der Messe zwischen den Lektionen gesungen wurden und oft sehr lang waren. Um die Aufnahme dieser Melodien ins Gedächtnis zu erleichtern, wurden ihnen Worte untergelegt. Ein Antiphonar mit so untergelegten Worten kam zur Zeit Notkers um 860 nach St. Gallen. Ein Mönch des Klosters Jumièges bei Rouen, das durch die Normannen zerstört worden war, hatte es dahin gebracht. An der Art und Weise der Textunterlegung in diesem Antiphonar hatte aber Notker manches auszusetzen. So ging er daran, andere Jubilen mit Worten zu versehen. Dabei half ihm sein Lehrer Iso, der ihm den Rat gab, auf jede Silbe nur einen Ton zu legen. Als seine ersten Dichtungen Anklang fanden, schuf er deren eine ganze Sammlung. Es wurden von Notker aber nicht alle Alleluajubilen bearbeitet, die sich in den Meßgesangbüchern seiner Zeit fanden, sondern auch andere Melodien. Die älteren Sequenzen bestehen zumeist aus verschiedenen Strophenpaaren, längeren oder kürzeren, von denen immer nur je eine Gruppe die gleiche Ausdehnung und Melodie hat. Darin unterscheiden sie sich von den Hymnen, von denen sie auch noch dadurch abweichen, daß bei ihnen auf Prosodie und Quantität gar keine Rücksicht genommen wird. In ihnen tritt uns nur rhythmische Poesie entgegen, und zwar in einer Verwendung, wie sie damals nur die byzantinischen Hymnen aufweisen.¹ Notkers Strophenbau ist wesentlich identisch mit der gleichzeitigen Strophik der Byzantiner, so daß wir hier auf einen interessanten byzantinischen Kultureinfluß gewiesen werden, der freilich nicht verwundern kann, da auch die Orgelmusik byzantinischer Import war. Neben der ruhigen latei-

¹ Vgl. Peter Wagner, Einführung in die Gregorian. Melodien I³, 253 f., und desselben Abhandlung „Das Media vita“ in Schweiz. Jahrbuch für Musikwiss. I (1924), 18 ff.

nischen Hymnenpoesie erscheint hier byzantinische mit großer Pracht- und Klangentfaltung, die begeistert aufgenommen wurde.

Notker ist nicht der erste, der Sequenzen dichtete, und nur einige der ihm zugeschriebenen Sequenzen gehen sicher auf ihn zurück. Im besonderen gehört ihm nicht das berühmte „Media vita“ an, das erst im 13. Jahrhundert auftritt und aus England zu stammen scheint, auch keine Sequenz, sondern eine Antiphon ist. Aber Notker ist das erste Glied einer langen, glänzenden Kette von mittelalterlichen Sequenzendichtern. Die Melodien, die sich der Gesangsweise des Volkes näherten, wurden seit Notker in Deutschland und Frankreich der beliebteste Teil des Meßgesanges. Der kirchlichen Liturgie wurde ein neuer Schmuck verliehen und der mittelalterlichen lateinischen Sprache ein neuer Wohlklang abgeloct. Der Wert der neuen rhythmischen Formen erhöhte sich, weil sie mit tiefen Gedanken und warmer Empfindung verbunden wurden. Die Lyrik hatte ein neues kirchliches Gebiet gefunden, wo sie fromme Herzen ergreifen und erheben konnte.

Welch feine Empfindungen zum Ausdruck gebracht wurden, möge die von Winterfeld schön übersetzte Stelle einer Ostersequenz¹ zeigen, in der geschildert wird, wie die Frühjahrsnatur dem Auferstandenen huldigt:

Dem aus Grabesnacht
 auferstandenen Heiland huldigt die Natur:
 Blum und Saatgefeld
 sind erwacht zu neuem Leben;
 der Vögel Chor
 nach des Winters Rauhreif singt sein Jubellied.
 Heller strahlen nun
 Mond und Sonne, die des Heilands Tod verstört,
 und in frischem Grün
 preist die Erde den Erstandenen,
 die, als er starb,
 dumpf erbebend ihrem Einsturz nahe schien.

Mit seinen Sequenzendichtungen begann Notker schon um 862 und setzte sie fort bis zu seinem Tode im Jahre 912. Von seiner echt christlichen Demut gab der fromme Dichter ein rührendes Zeugnis, indem er sich in dem von ihm verfaßten Stephanushymnus „krank und stotternd und voll von Lastern“ nennt.² Ekkehard IV., der Chronist des Klosters, hatte wohl Recht, wenn er ihn später rühmt als ein „Gefäß des Hl. Geistes“.³

Wie sich Notker als Lehrer in St. Gallen um das sittliche und geistige Wohl seiner Schüler sorgte, ersehen wir aus Briefen und Gedichten, die er seinen früheren Schülern, den Brüdern Salomo, später Bischof von Konstanz, und Waldo, Bischof von Freising, sandte.

¹ v. Winterfeld, Die Dichterschule St. Gallens u. d. Reichenau. Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum V (1900), 355. *Analecta hymnica* LIII, 66.

² M. G. Poetae lat. IV, 339.

³ M. G. SS. II, 101.

Für Salomo verfaßte er ein kleines Handbuch der lateinischen Patristik. Der so warmherzige Gelehrte wußte auch den Volkston zu treffen und goldenem Humor Ausdruck zu geben. In einem dem Deutschen angepaßten Latein, das so wohl in nicht höher gebildeten Kreisen gesprochen wurde, gibt er uns in den *Gesta Karoli* ein Bild von Karl dem Großen, wie es damals noch im Volke in mündlicher, von der Sage umrankter Überlieferung fortlebte. Die Veranlassung zu der Schrift gab eine Aufforderung Karls des Dicken, der bei einem Besuche in St. Gallen 883 sich an den ihm von Notker erzählten Geschichten so ergötzte, daß er die Zusammenstellung derselben in einem Buche wünschte.

Den deutschen Klöstern lag damals noch eine besonders schwere Kulturaufgabe ob, dem Volke die Glaubenswahrheiten und den sittlichen Gehalt der christlichen Lehre in der Volkssprache zu vermitteln. Im Zusammenhange damit standen alle die Mühen, die man sich geben mußte, um in den Schulen das Latein zu lehren, die Brücken herzustellen zwischen der Kirchensprache, der Sprache der höheren Bildung, und der Sprache des Volkes, (des *thiot*), der *lingua theodisca*, welches Adjektiv uns zum ersten Male entgegentritt in dem Bericht über eine angelsächsische Synode vom Jahre 786, die unter König Offa von Mercien abgehalten wurde.¹ Die *lingua theodisca* nahm neben der gelehrten *lingua grammatica* eine ähnliche, freilich noch weit entferntere Stellung ein als die *lingua rustica romana*, die romanische Volkssprache. Die Kirche hatte bei ihrer seelsorgerischen Tätigkeit nach beiden Seiten für Übersetzungen, insbesondere der Tauf-, Gebets- und Segensformeln, in die Volkssprache zu sorgen. Natürlich war aber für deutsche Geistliche die Erlernung und das Verständnis der lateinischen Sprache schwieriger als für solche, deren Muttersprache die romanische Sprache war.

Wir haben schon dargelegt,² wie man sich die ersten Hilfsmittel in den Glossen schuf, denen dann die Glossare folgten. Ein großes lateinisch-deutsches Wörterbuch, das angeblich ein Kero von St. Gallen verfaßt haben sollte und als Keronisches Glossar bekannt ist, in Wirklichkeit aber in Bayern um 750 entstanden ist und in Alemannien nur abgeschrieben wurde, ist das älteste dieser Art. Dann hat Hraban durch seine Worterklärungen angeregt. Das ihm zugeschriebene große lateinisch-deutsche Bibelglossar stammt allerdings auch nicht von ihm, sondern aus Bayern. Auch dem Bischof Salomo III. von Konstanz, der zugleich Abt von St. Gallen war, wird eine Beteiligung an einem Glossar zugeschrieben, das am Ende des 9. Jahrhunderts in St. Gallen entstand. Dann ging man zu Übersetzungen schwierigerer Stücke über, von denen schon früher einige genannt wurden. Aus dem 9. Jahrhundert haben wir ein Werk, das in dem Kloster Fulda, wahrscheinlich auf Anregung Hrabans zustande kam. Es ist die Übersetzung der lateinischen Evangelienharmonie, die auf den Syrer Tatian im 2. Jahr-

¹ M. G. Epp. IV, 28.

² Siehe Bd. I, S. 377.

hundert zurückging. Schließlich wagte man sich auch daran, für religiöse Zwecke die Dichtkunst in der Volkssprache zu verwenden, die in den alten fortlebenden Heldenliedern der Vorzeit einen so tiefen Eindruck machte. Im Kloster Fulda hatte man einen Rest dieser alten Stabreimdichtung aufbewahrt, indem zwei Mönche auf die äußeren Umschlagseiten einer theologischen Handschrift das Hildebrandslied nach einer Vorlage niederschrieben.

Damit stehen wir an den Anfängen der deutschen Dichtung. Hier wie schon ein Jahrhundert vorher bei den ersten angelsächsischen Dichtungen war es die Kirche, und innerhalb derselben waren es die Klöster, die wirksamste Anregungen gaben. Das entsprach ja der allgemeinen Stellung der Kirche, die den Deutschen wie den Angelsachsen mit dem Christentum die Kultur gebracht, das deutsche wie das englische Volk in den Kulturkreis, der sich nun im Abendlande bildete, eingeführt hat. Die Klöster wirkten dabei mittelbar und unmittelbar mit. In ihnen und durch sie lernten die Deutschen schreiben und lesen unter den Lehrmeistern aus dem Benediktinerorden, dessen Verdienste um das deutsche Volk kein Deutscher vergessen sollte. In den Klöstern schrieb man die ersten Proben deutscher Sprache auf. Mönche sind in hervorragendem Maße beteiligt bei der Abfassung deutscher Dichtungen.

Die erste größere religiöse Dichtung ist das Epos, das von seinem ersten Herausgeber mit dem altsächsischen Namen *Heliand* (Heiland) überschrieben wurde. Den Namen des Dichters kennen wir nicht. Wir können nur so viel erschließen, daß es ein Sachse gewesen sein muß, vielleicht ein Geistlicher. War er ein Laie, dann muß ihm ein Geistlicher den Stoff geliefert haben. Die letzte der vielen über den Verfasser aufgestellten Hypothesen zieht dafür den aus Sachsen stammenden Bischof Bernold von Straßburg in Betracht und folgert, daß die erste Niederschrift in Straßburg erfolgt sein könnte.¹ Darin ist man wohl einig, daß das Gedicht zur Zeit Ludwigs des Frommen zwischen 822 und 840 angefertigt wurde, weil in ihm der Matthäuskommentar des Hrabanus Maurus und vielleicht auch der des Paschasius Radbertus, Mönches zu Corbie, benutzt wurde. Der Verfasser wollte den des Lateins Unkundigen in einer ihnen zusagenden Form den Stoff der Evangelien zur Kenntnis bringen. Er kleidete die Dichtung in die Form des altgermanischen epischen Stiles, nahm als Versmaß die alliterierende Langzeile. Der altgermanischen Auffassung kam er dann weiter näher, indem er Christus als germanischen Heerkönig auftreten ließ, als den Gefolgsherrn, dessen Gefolgsleute die Jünger sind, treue und kühne Degen, die um den Herrn sich scharen, wie Auserwählte um den Mundherrn in der Volksversammlung. So erscheint der Heiland in der den Höhepunkt der Dichtung bildenden Bergpredigt, in welcher er sein neues Gesetz verkündet:

¹ Pietsch in Beiträgen z. Gesch. d. deutsch. Sprache u. Liter. 49 (1924), 132 ff.

Ich sag euch sicherlich, selig sind
 In dieser Mittelwelt, die im Gemüte
 Arm sind aus Demut, denn das ewige Reich
 In des Himmels Au ist ihnen geheiligt,
 Ihr Leben schwindet nicht.

Selig auch

Die Sanftsinnigen: sie sollen dasselbe Land
 Besitzen, dasselbe Reich.

Selig dann,

Die ihr Unrecht beweinen, sie dürfen Freude gewärtigen,
 Trost in demselben Reich.

Selig die Getreuen auch,

Die nach Gerechtigkeit richten: im Reiche des Herrn
 Finden sie vollen Lohn. Des Frommens genießen,
 Die gerecht hier richteten, mit der Rede nicht täuschten
 Die Menschen am Mahlstein.

Selig, dem milde war

Das Herz in der Heldenbrust: ihm wird der heilige Herr,
 Der Mächtige, mild.

Selig auch in der Menge,

Die reines Herzens sind: sie sollen den Himmelswalter
 Schauen in seinem Reiche.

Selig sind auch

Die Friedfertigen, die nicht Fehde stiften,
 Mit Schuld sich beschweren: sie heißen Söhne des Herrn:
 Ihnen will er gnädig sein, daß sie lange genießen
 Sollen seines Reichs.

Selig sind dann,

Die das Rechte wollen und darum von den Mächtigen
 Haß und Harmrede dulden: ihnen auch ist im Himmel
 Gottes Au gegönnt und geistiges Leben
 Einst am ewigen Tage, dessen Ende nicht kommt,
 Das wonnige Wohl.

(Übertragung von Simrock.)

Dem Dichter selbst war es wohl einst schwer gewesen, dieses neue leidende Heldenideal, das er durch des Heilands Worte den Hörern vorhielt, zu begreifen. Man merkt es ihm an, daß er mit besonderer Freude noch bei Kampfszenen verweilte, so als Petrus, der schnelle Schwertdegen, mit grimmigem Herzen in Gethsemane dem Malchus das Ohr abhaut. Die Landschaft in Judäa hatte seine Phantasie sich nach heimischen Bildern ausgemalt. Wie Burgen im Sachsenlande erscheinen ihm die Städte Judäas, denn Städte kannte man damals im Sachsenlande noch nicht. Auf den Burgen sitzen die Edeling. Das Volk aber ist in Weilern ansässig. Eine hölzerne Halle mit Bänken an den Langseiten ist der Festsaal des Herodes. Es fehlt sogar nicht an einigen Erinnerungen an die heidnische Göttersage. Der Satan, der Unkraut sät, macht sich mit dem Zauberkelch

{Hehlhelm) unsichtbar. Bis des Feuers (Mudspells) Macht über die Erde fährt, sollen Weizen und Unkraut zusammenwachsen.

Das Alte Testament wurde bald danach ebenfalls in sächsischer Sprache bearbeitet. Bruchstücke davon liegen uns vor in der sogenannten Altsächsischen Genesis.

Freier in Form wie Inhalt ist das von uns jetzt „Muspilli“ d. i. Weltbrand genannte Gedicht, welches das Schicksal schildern soll, das die Menschenseele nach dem Tode erwartet. Es ist in einem aus dem St. Emmeramkloster in Regensburg stammenden Codex, am Anfang und Ende einer lateinischen Predigt des hl. Augustin eingetragen, die der Erzbischof Adalram von Salzburg dem König Ludwig dem Deutschen widmete. Seine Entstehungszeit fällt in die Jahre 830—840. Es muß von einem bayerischen Geistlichen verfaßt sein, der adlige Hörer und Leser durch den Hinweis auf das jüngste Gericht zu sittlicher Besserung mahnen wollte, indem er schilderte, wie nach dem Tode des Menschen sich zwei Heere um seine Seele streiten. Der Herr spricht das Kampfurteil, das ist das besondere Gericht, dem das allgemeine Gericht am Ende der Zeiten vor allen Sippen folgt. Vorher geht der Kampf des Elias mit dem Antichrist. Der Antichrist wird besiegt, Elias aber verwundet, und aus seinem Blut, das auf die Erde träufelt, entsteht der alles vernichtende Weltbrand (Muspilli). Dann kommt das jüngste Gericht auf der großen Malstätte, zu dem die Engel alles Volk laden. Bei jedem wird enthüllt, was sein Haupt, seine Hand, alle Glieder bis zum kleinen Finger übles getan haben. Am Ende triumphiert der heilige Christ.

Diesem auch noch im Stabreim verfaßten Gedicht schließt sich ein Reimgedicht an, dessen Verfasser wir genau kennen. Es war Otfrid, der in das Benediktinerkloster zu Weißenburg im Unterelsaß eingetreten war, dann unter Hraban in Fulda seine Studien fortsetzte. Nach Weißenburg zurückgekehrt, begann Otfrid seine Dichtung, an der er lange arbeitete, erst zwischen 865 und 870 wurde er damit fertig. Als mühsam zustande gekommenes, künstliches Werk erscheint uns auch sein Evangelienbuch, dem er die Perikopen, die Sonntags-evangelien, zugrunde legte und gelehrte Erläuterungen einfügte. Er schrieb so, wie viele andere gelehrte Mönche zu seiner Zeit, nur daß er als Gewand die deutsche Sprache wählte. Aber es fehlt auch nicht an Stellen, die wirklich Gefühl verraten, so bei der Schilderung der Mutterfreuden Mariens nach der Geburt des Heilandes, beim bethlehemischen Kindermord. Er dachte wohl daran, daß seine Verse gesungen werden könnten. Denn er wollte mit dem Gedicht etwas an Stelle des unanständigen Gesanges der Laien setzen. Freilich wird er darin seine Absichten nicht erfüllt gesehen haben, denn im Volke ist seine Poesie nicht tief eingedrungen. Dafür hat sie aber in formeller Beziehung eine nicht geringe Nachwirkung ausgeübt durch die regelmäßige Anwendung des Endreims, der nun in der deutschen Poesie den Stabreim verdrängt. Otfrid ist nicht der

erste, der den Endreim verwendet. In Trierer Zaubersprüchen, die um 800 entstanden sind, finden wir zum ersten Male deutsche Reime. Und schon vorher begegnet uns der Endreim in der lateinischen Kirchenpoesie, aus der er vielleicht übergegangen ist in die romanische Volkspoesie.

Es ist nicht müßig zu fragen, welche religiöse Gedanken und Empfindungen von diesen deutschen Dichtern mit Vorliebe gepflegt wurden. In erster Linie war es der Gedanke von der Macht Gottes, die am furchtbarsten in dem Jüngsten Gerichte sich offenbaren soll und welche die ganze Schöpfung uns täglich vor Augen hält. Mit Vorliebe verweilten die Dichter bei der Schilderung des Jüngsten Gerichtes. Das entsprach den naiven Kraftmenschen, die Macht und Gewalt am ersten schätzten und begehrten und so schon als Träger der Naturkräfte sich ihre Götter im heidnischen Glauben vorgestellt hatten. Dazu kam dann aber als eine Ergänzung, die das Heidentum nicht kannte, die Lehre von der Güte Gottes, von Gottes Minne, vom mildesten Manne und milden Richter. Das war die Lehre, mit der man ohne Zweifel am ehesten die harten Gemüter beugen und doch wieder an sich ziehen, ein Volk veredeln konnte. Wie noch heute im Dialekt viel mehr das Gemüt zu sprechen pflegt als der Verstand, so daß man sich fast sträubt, etwas Gemütvolles anders zu sprechen als im Dialekt, so tönt in diesen deutschen Dichtungen besonders die Sprache des Herzens, und wir ermessen etwas von dem Einfluß, den die christliche Lehre auf das Gemüt auszuüben trachtete. Das ist die eine Seite, von der aus diese Dichtungen wertvoll sind. Es gibt noch eine andere.

Heliand, Muspilli, Otfrids Evangelienbuch sind die Dichtungen, die in viel versprechender Weise am Anfange der deutschen Literatur stehen. Das ist das neue nationale Leben, welches unter der Hülle des wiedererneuerten Imperium Romanum zu keimen und emporzusprossen beginnt, um schließlich die künstliche Decke zu sprengen, nicht nur in deutschen Landen, sondern auch in romanischen. Dort bildeten sich aus verschiedenen regionalen Dialekten, die das Vulgärlatein angenommen hatte, die romanischen Sprachen, bei denen die Entwicklung eben deshalb unmerklicher vor sich geht als in dem vom Lateinischen grundverschiedenen Deutschen. Mit den Sprachen bilden sich die Nationen, deren Hervortreten am Ende der Karolinger bei dem Zerfall des Einheitsreiches deutlicher wird. Die Verschiedenheit der einzelnen selbständigen Nationen sollte dann die Kulturentwicklung des Abendlandes bestimmen. Aber es war gut, daß vor diesem Auseinandergehen in Nationen das Abendland eine Zeitlang in einem Reiche und in einer durch die lateinische Sprache geeinten Kultur zusammengehalten wurde. Bei dem schnell heiß werdenden Streben der einzelnen Nationen nach Selbständigkeit konnte die einheitliche Grundlage nicht stark genug werden, um ein völliges Zerfleischen der neuen Nationen zu verhindern. Sonst wäre eine einheitliche Kultur im Abendlande überhaupt nicht möglich gewesen. Es hätte dann der

Islam den Sieg davongetragen und die Führung der Weltkultur übernommen.

Diese einheitliche Grundlage der abendländischen Kultur bot allein die römische Kirche, die als die Voraussetzung für die Bildung des karolingischen Reiches erscheint und mit ihrer Sprache die Anknüpfung an die Kulturschätze des Altertums gewährte, so daß die neue Kultur des Abendlandes die Erbschaft der führenden Kultur des Altertums antreten konnte. Man bemängelt wohl die Unselbständigkeit der lateinischen Literatur des 9. Jahrhunderts. Wer mit historischen Augen zu schauen versteht, wird sich da Zurückhaltung auferlegen. Er wird diese Literatur mit denselben Augen betrachten wie der Kunsthistoriker, der in den ersten Erzeugnissen einer Kunst nicht so sehr deren Unbeholfenheit und Mangelhaftigkeit sieht, sondern den Anfang einer kostbaren Entwicklung. Die Freude, die wir an der kindlichen Unbeholfenheit haben, die doch immer ein gesundes Streben zeigt, können wir auch an der geistigen Kultur des 9. Jahrhunderts haben. Die Menschheit lernt nicht anders als das Kind: durch Nachahmung und Nachsprechen. So lernte die neue Welt des Abendlandes von dem, was die früheren, höheren Kulturzeiten boten, indem man sich in die geistigen Werke der untergegangenen Kultur vertiefte, sich ihren Inhalt aneignete und daran ging, ihre Form nachzuahmen und ihre Gedanken zusammenzustellen.

Darum zeigt die Periode des 9. Jahrhunderts in geistiger Beziehung zumeist einen kompilierenden Charakter. Man spricht von einer karolingischen Renaissance. Aber es war eine Wiedergeburt des Altertums, die das Bestreben in sich zeigte, über das bloße Nachahmen hinauszugehen, vom Nachahmen und Zusammenstellen von Auszügen zu selbständigem Denken und Formen zu kommen. Damit hängt es zusammen, daß man sich vom christlichen Standpunkt des sachlichen Gegensatzes zu den alten heidnischen Klassikern bewußt bleibt und denselben nach der Eigenart des Schriftstellers mehr oder weniger schroff zum Ausdrucke bringt.

Um so ungehinderter gab man sich dem Studium der Kirchenväter hin, an die man ja auch leichter anknüpfen konnte, weil ihre Kenntnis als die der spätesten lateinischen Schriftsteller sich besser erhalten hatte. Von Kirchenvätern waren es die Werke des heil. Augustinus, Gregors des Großen, Hieronymus, Origenes, Johannes Chrysostomus, die wir in den Bibliothekskatalogen aus dem 9. Jahrhundert vornehmlich erwähnt und in den Schriftwerken der Zeit benutzt finden. Natürlich waren sie weit überragt durch das Buch der Bücher, dessen Erläuterung durch einfache Zusammenstellung von Väterexzerpten alles andere weit hinter sich ließ und fast ganz die theologische Wissenschaft ausmachte. Für das Gebiet der übrigen Wissenschaften hielt man sich an die Kompendienwerke der Spätlateiner Boethius, Cassiodorius, Isidorus von Sevilla, die Grammatiker Donat, Priscian, und das Kompendium der sieben freien Künste von Martianus Capella. Die philosophischen Kenntnisse schöpfte man fast

ausschließlich aus den Werken des Boethius, seinen Kommentaren zu den Kategorien des Aristoteles und seiner Übersetzung der Isagoge des Porphyrius, die zum Handbuch der Logik für das Mittelalter wurde.

Griechische Schriftsteller kannte und benutzte man im allgemeinen nur in lateinischen Übersetzungen. Die Kenntnis der griechischen Sprache war, obwohl sie vielen nachgerühmt wurde, doch nur bei ganz wenigen zu treffen. Daß Karl der Große an der Kathedrale von Osnabrück eine Schule für Griechisch gestiftet habe, beruht auf einer gefälschten Urkunde des 11. Jahrhunderts. Diejenigen, die Griechisch kannten, waren meist nur Mönche aus den irischen Klöstern, wo seit alten Zeiten Griechisch gelehrt wurde. Die hervorragende Stellung, die Scottus Eriugena unter den Gelehrten des 9. Jahrhunderts einnahm, beruhte zum guten Teil auf seiner Kenntnis des Griechischen. Im übrigen darf man aus gelegentlich in den lateinischen Text eingestreuten griechischen Wörtern und Sätzen nicht auf eine wirkliche Kenntnis des Griechischen schließen. Das war eine Art, mit der man sich einen gelehrten Anstrich geben wollte. Man kannte einige Wörter und Phrasen und hatte sich wohl die Kenntnis des griechischen Alphabets angeeignet. Ebenso war es mit der Kenntnis des Hebräischen. Der schriftgewandte Diakon Florus von Lyon zog für Verbesserung des Psalters den hebräischen Text heran, bediente sich dabei wohl aber der Hilfe der Lyoner Juden.

Das Studium des Latein, welches damals die Schulsprache war, wurde in der überlieferten Stufenfolge der drei sprachlichen Fächer, des sogenannten Trivium, gepflegt, das aus Grammatik, Rhetorik und Dialektik bestand. Auf sie folgten die vier mathematischen Fächer des Quadrivium: Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik. Diese sieben Fächer zusammen bildeten wie in den öffentlichen Schulen des römischen Reiches die sieben freien Künste, die *artes liberales*, die nun in den geistlichen Schulen des Mittelalters den Lehrgang vorschrieben. Aber nicht in allen Schulen fanden sich genügend Lehrkräfte, um alle Fächer zu lehren oder wenigstens gleichmäßig zu lehren. Die sieben freien Künste lehrte man auch in der Hauptsache nur als Vorstufe für die Theologie, und danach waren sie beschränkt. Es gab wohl auch Laienschüler, meist Söhne von Vornehmen, die an der Hofschule oder in der äußeren Schule an Stiftern und Klöstern unterrichtet wurden; aber groß war deren Zahl nicht. Die eigentliche Schule bildete die Klosterschule, in der die jungen Mönche herangebildet wurden, und die Stiftsschule für die jungen Kanoniker. Außerdem empfing der Weltklerus seine erste Vorbildung bei einzelnen Pfarrern.

Schon gleich in den untersten Stufen begann man mit dem biblischen Unterricht, und auch bei den anderen Stufen legte man immer auf die Beziehung zur Heiligen Schrift und zum praktischen Kirchengdienst besonderen Wert. Mit dem Unterricht im Lesen wurden den Knaben die hundertfünfzig Psalmen beigebracht. Das hatte den praktischen Zweck, daß man die Knaben befähigen wollte, am Chorgebet

teilzunehmen. Schon ehe die Kinder in die Schule kamen, ließen ihnen die Eltern bisweilen Psalmenunterricht geben. Das besorgten oft Nonnen. So wurde von vielen Heiligen gerühmt, daß sie schon in frühester Jugend gelernt hätten, den Psalter auswendig herzusagen. Auch Laien lernten ihn wohl.

Die große Sorgfalt, die man dann in der Schule den sprachlichen Fächern zuwies, zeigte sich auch in vielen Schriften, namentlich solchen über die Grammatik der lateinischen Sprache. Man begann mit Erklärungen der alten Grammatiker, besonders des Donat, Priscian, Martian und Eutyches. Was darin damals geleistet wurde, hat Remigius von Auxerre späteren Zeiten übermittelt. Man ging aber noch weiter. Das vergleichende Studium der Handschriften, das sich bei dem Abschreiben von selbst ergab, führte zu philologischer Kritik, die mit Lupus von Ferrières eine erstaunliche Höhe erreichte.

Während man sich für die Einführung in die Dialektik des Boethius bediente, von dem eine Übersetzung und Erklärung des aristotelischen Organon vorlag, benutzte man für die Rhetorik Reden Ciceros und die Schrift *De inventione*. Wie viel man von Ciceros Werken damals kannte, zeigt uns eine Exzerptensammlung des Mönches Hadoard, der Bibliothekar vielleicht in dem Kloster Bec in der Normandie war.

Die Freude, die man daran hatte, daß man die lateinische Sprache immer sicherer und gewandter zu beherrschen verstand, zeigte sich in vielen Briefen. Die Kenntnis der Metra führte zum kunstmäßigen Ausdruck der Gedanken und Gefühle in der Poesie, der fast alle Schriftsteller des 9. Jahrhunderts mit mehr oder weniger Erfolg huldigten.

Studien über Musik wurden mit solchen über Liturgik durch den feierlichen Gottesdienst, wie er in den Benediktinerklöstern üblich war, angeregt. Für die Theorie war man auf karge Überlieferung aus dem Altertum, besonders auf Martian und Boethius angewiesen.

Die Leichtigkeit des Ausdrucks kam auch der Geschichtschreibung zustatten, die so weit gedieh, daß der Gedanke einer Weltgeschichte von Frechulph von Lisieux gefaßt und ausgeführt werden konnte. Eine besondere Förderung fand die Geschichtschreibung in der Ruhe des Klosterfriedens durch den abgeklärten, ordnenden Benediktinergeist, indem man die Zeitereignisse möglichst leidenschaftslos betrachtete und kurz sachlich nach Ort und Zeit für die Nachwelt in Annalenform buchte. Der pietätvolle Sinn, mit dem man das Andenken heiligmäßiger Personen ehrte, gab Anlaß zu Biographien und Hagiographien. Hierbei wurde freilich das Wertlegen auf die äußere Form dem obersten Ziel der Geschichte, dem Streben nach unverfälschter Wahrheit, gefährlich. Die Heiligenleben, die man aus früheren Jahrhunderten hatte, stießen ab durch ihr barbarisches Latein. Indem man sie überarbeitete, ging man auch mit dem Inhalt sehr willkürlich um, so daß wir es bedauern müssen, wenn wir an Stelle der alten Viten aus der Merowingerzeit als zweifelhaften Ersatz die Umarbeitungen aus dem 9. Jahrhundert haben. Man übersah dann auch ganz die dem Historiker gezogenen Grenzen und schrieb Legenden, die ohne

ernste historische Unterlage waren und nur darauf ausgingen, der frommen Phantasie Nahrung zu geben. Wie bei unseren historischen Romanen fragte man gar nicht danach, wie weit sie geschichtlich waren oder nicht.

Man achtete aber doch auf die großen äußeren Naturereignisse und verzeichnete sie gewissenhaft in den Jahrbüchern, besonders in denen von Fulda und Xanten und dem von Prudentius bearbeiteten Teil der Bertinianischen Annalen. Der Grund dieser Aufmerksamkeit lag freilich zumeist darin, daß man sie als Vorzeichen oder, wenn sie mit Schäden verbunden waren, als Strafe Gottes ansah. So notierte man sorgsam Erdbeben, Gewitter, Überschwemmungen, große Fröste, Meteore, Sonnen- und Mondfinsternisse, seltsame Blitze und außergewöhnlichen Hagelschlag. Bisweilen zeigte sich wirkliche Beobachtungsgabe, so bei einer Darstellung von Ebbe und Flut in der Abtsgeschichte von St. Wandrille, in dem genauen Bericht der Fuldaer Annalen über Heuschreckenflüge, die uns auch Regino gut beschreibt. Aber von einem Streben nach einer Kenntnis tieferer Ursachen, von einem Forschen nach Naturgesetzen zeigt sich kaum eine Spur. Naturwissenschaftliche induktive Forschung lag gar nicht im Sinne der Zeit.

Am meisten Interesse fanden noch die naturwissenschaftlichen Kenntnisse, die für den Landbau praktisch verwertet werden konnten, denn gerade im Landbau waren die Klöster, vornehmlich die deutschen, auch Kulturträger. Sie führten die Stallfütterung und die Dreifelderwirtschaft in Deutschland ein. Sie pflégten besonders den Gemüsebau, da die Fleischkost in der Benediktinerregel nur den Kranken erlaubt war. Die Kenntnisse, welche die Mönche in ihren Klostergärten praktisch verwerteten, stammten aus römischer Zeit und aus südlicher Gegend. Das zeigen uns schon die deutschen Lehnwörter auf diesem Gebiete. Aus dem Lateinischen stammen schon die Namen Frucht, Wein und Öl, dann die Bezeichnungen vieler Pflanzen (*planta*): Rübe (*rapa*), Linse (*lens*), Kohl (*caulis*), Rose, Lilie, Petersilie (*petroselinum*), Spargel (*asparagus*), Rettich (*radix*), Malve (*malva*), Lattich (*lactuca*), Kürbis (*cucurbita*), Salbei (*salvia*), Zwiebel (*cepa*), Senf (*sinapi*), Fenchel (*feniculum*), Kümmel (*cuminum*) und anderer Gewürze: Essig (*acetum*), Pfeffer (*piper*), wie auch die Namen der Nutzbäume: Pappel (*populus*), Kastanie (*castanea*) und der vielen Fruchtbäume, die aus dem Süden eingeführt wurden: Kirsche, Pflaume, Birne, Quitte, Pfirsich, Feige usw. Von den Römern hatte man ferner in Deutschland das Veredeln der Bäume und die Bezeichnung dafür, das Impfen und Propfen, übernommen. Die Kenntnis von essbaren Pilzen brachten Mönche von Italien her nach dem Norden. Wie einfach sich die Kenntnisse aus dem Süden nach dem Norden verbreiten konnten, zeigt ein Brief Alkuins, der sich bei dem Abt Benedikt von Aniane in Septimanie für die Übersendung von Heilkräutern bedankt.¹ Aus dem viel behandelten Capitulare de villis, das sicher nach Aquitanien gehört, können wir weiter ersehen, wie man auf den Königsgütern im

¹ M. G. Epp. IV, 100.

Süden zur Zeit Karls des Großen auf Pflanzen- und Baumkultur Wert legte, angeregt wohl durch das Beispiel des Musterklosters Aniane.¹

Noch heute zeigt sich die Abhängigkeit von der antiken Kultur unter den verschiedenen Wissenschaften am meisten in der Botanik und daneben in der Zoologie. Die systematische Botanik und Zoologie sind die Wissenschaften, in denen das Latein noch heute in fortwährenden Neubildungen mit dem Griechischen weiter fortlebt, so daß sich die Gelehrten aus verschiedenen Nationen mit diesen Bezeichnungen ohne weiteres verstehen.

Wie weit die Klöster allein im früheren Mittelalter die Kenntnisse der Alten auf dem Gebiete der Botanik überliefert haben, läßt sich im einzelnen nicht feststellen, aber daß die Mönche nach den römischen Beamten und Soldaten der ersten Jahrhunderte nach Christus dabei eifrig mitwirkten, zeigt uns die Überlieferung der einschlägigen Schriften von Cato, Varro, Columella, Palladius. Der klassische Schriftsteller über Gartenbau war der Zeitgenosse und Landsmann Senecas, L. Junius Moderatus Columella aus Gades, mit seinen zwölf Büchern „de re rustica“. Eine Abschrift davon hat sich von Fulda weiter verbreitet. Angeregt durch dieses Werk, verfaßte Walahfrid Strabo in Reichenau sein Gedicht „Über den Gartenbau“, in dem er die Kenntnisse der Alten mit eigenen Erfahrungen verbindet und mit dichterischem Empfinden vorträgt. Die erfrischende Naturfreude und würzige Poesie, die darin zum Ausdruck kommt, läßt uns ahnen, wie gern die Mönche den Klostergarten pflegten, sich in ihm erholen und wohl fühlen konnten. Manche gelegentliche Äußerung zeigt uns ebenfalls, daß der Klosterfriede nicht nur den geistigen Arbeiten der fleißigen Mönche zustatten kam, sondern auch ihrem Gemütsleben Labsal bot, das dem Naturgefühl schon ebenso zugänglich war wie unsere Zeit. Ein dem Alkuin oder seinem Nachfolger Fridugis zugeschriebenes Gedicht preist in wehmütiger Abschiedsstimmung die anmutige Lage eines Klosters mit seinen Waldungen, blumigen Wiesen, fischreichen Flüssen, duftenden Gärten, die mit Rosen und Lilien das Auge entzücken und in denen die Vögel Gottes Lob singen. Es beginnt mit den bezeichnenden Worten: „O meine Zelle, meine süße, liebe Wohnung.“²

Aus diesem Gedicht und dem des Walahfrid ersehen wir auch, wie viele Kräuter ihrer Heilkraft wegen von den Ärzten geschätzt wurden, und erkennen daran das Interesse für Medizin, für welche nach dem Vorgange angelsächsischer Mönche die von den Römern verfaßten, mit reichlich viel Aberglauben versetzten Arzneibücher herangezogen wurden. Die medizinischen Kenntnisse, die noch von den Alten das Lehrgedicht des Diakon Crispus übernommen hatte, der wahrscheinlich mit dem Erzbischof Benedictus Crispus von Mailand (681 bis 725) identisch ist, waren noch nicht wieder bis über die Alpen gedrungen. Die Heilkunst übten entweder Fremde aus, besonders Araber und Juden,

¹ Dopsch, Wirtschaftsentwicklung der Karolingerzeit I, 43 ff.

² M. G. Poetae I, 243.

oder man nahm auch da seine Zuflucht zum Geistlichen. Hraban hatte vom Geistlichen verlangt, daß er etwas von den Heilmitteln gegen die verschiedenen Krankheiten wisse. Es gab wohl auch manchen, der in Krankheiten einige Kenntnisse hatte. Als solchen rühmte man den Mönch Iso von Sankt Gallen und den Abt Dido von St.-Pierre-le-Vif in Sens. Letzterem schickte der Abt von Prüm seine kranken Mönche, die bei anderen Ärzten keine Heilung gefunden hatten.¹ Der Biograph Ludwigs des Frommen, den man wegen seiner astronomischen Kenntnisse den Astronomen genannt hat, gibt uns eine überraschend genaue Schilderung von der zum Tode führenden Erkrankung seines kaiserlichen Herrn. Vortrefflich ist auch seine Darlegung von der Sonnenfinsternis des Jahres 840. Leider waren ihm wie seinen Zeitgenossen die Forschungen der großen griechischen Astronomen unbekannt. Kompendien und Enzyklopädien boten dafür nur höchst kümmerlichen Ersatz.

Für die Geographie stellte der Ire Dicuil, wahrscheinlich am Hofe, im Jahre 825 aus römischen Werken ein Kompendium zusammen, das einige interessante Notizen über die Fär-Öer und Island (Thile) enthält. Ein noch weniger selbständiges Werk liegt unter dem Titel „*De situ orbis*“ vor, um 870 Karl dem Kahlen gewidmet. Dazu fehlte es auch nicht an Erdkarten, von denen wir uns eine Vorstellung machen können aus der Beatuskarte. Diese ist enthalten in Abschriften eines Apokalypsekommentars, im Jahre 776 abgefaßt von dem Beatus, der in den Adoptianistenstreit als Gegner des Bischofs Felix von Urgel eingriff und wohl als Abt des Klosters Valcavado in Asturien 798 starb. Die uns seltsam anmutende Karte ist wie alle mittelalterlichen Karten geostet, d. h. sie haben oben den Osten mit der Einzeichnung des Paradieses, und die Erdteile sind so angeordnet, daß die obere Hälfte von Asien eingenommen wird, die untere links von Europa und rechts von Afrika, so daß die dazwischen liegenden Meere ein T bilden, weshalb die Karten T-Karten heißen. Rings um die dargestellte Erdhälfte flutet der Ozean. Die Karte geht auf eine römische Weltkarte aus dem 4. Jahrhundert zurück, wie das auch bei den anderen *Mappae mundi* der Fall ist.

Bei den mathematisch-astronomischen Fächern sah man es besonders auf die Kenntnis des Computus oder der kirchlichen Zeitrechnung ab. Jeder Geistliche sollte die Ordnung der kirchlichen Feste und den Kalender feststellen können, namentlich die Osterberechnung. Nach dem Muster Bedas schrieb der Mönch Helperic von Auxerre für seine Schüler eine Unterweisung über den Computus, die besonders auf die Erklärung des Macrobius zum *Somnium Ciceronis* zurückging. Macrobius, ein römischer Grammatiker des 5. Jahrhunderts, war die Autorität, der man damals auf diesem Gebiete besonders folgte. Daneben interessierte man sich etwas für das Wissen der alten Feldmesser. Geometrie wurde sonst nicht viel behandelt. Die Übertragungen, die Boethius von der Arithmetik des Nicomachus und der Geometrie des

¹ M. G. Epp. VI, 68.

Euklid hinterlassen hatte, finden sich nur in wenigen Handschriften weiter überliefert.

Was man an Naturlehre bot, war nicht weit her. Das geringe Interesse, das man dafür im Frühmittelalter hatte, war schon die Ursache dafür gewesen, daß fast alle Werke aus der älteren Zeit verloren gingen. Das Werk des Plinius, das die Angelsachsen dem Kontinent wieder übermittelten, wurde wenig beachtet. Dafür verbreitete sich in lateinischen Übersetzungen das in Alexandrien in der Zeit vom 2. zum 4. Jahrhundert entstandene Sammelbuch Physiologus, in dem etwa fünfzig allegorische Beschreibungen teilweise sagenhafter Tiere (wie Einhorn) zusammengestellt waren; auch seltene Steine und Bäume waren darin behandelt. Dieses Werk sagte den Klosterschulen besonders deshalb zu, weil die Eigenschaften der Tiere mit dem christlichen Glauben in mystischen Zusammenhang gebracht wurden, indem man die beliebte Symbolik auf sie ausdehnte. Im übrigen schöpfte man naturgeschichtliche Stoffe aus der Enzyklopädie (Origines) bzw. der Naturlehre des Isidor von Sevilla und aus den nachgebildeten Werken des Beda und des Hrabanus Maurus „De rerum naturis“ oder „De universo“.

Überall sehen wir, wie man sich auf den verschiedenen Gebieten der Wissenschaft an die Muster der Alten oder die letzten Sammelwerke antiken Wissens eng anschließt. Nur auf einem Gebiete versuchte man sich selbständig zu bewegen, auf demjenigen, das im Vordergrund des allgemeinen Interesses der Gebildeten stand, ihren Verstand und ihr Herz ganz erfaßte, auf dem Gebiete der Theologie. Hier traten sich die durch die Dialektik geschulten Geister zu hitzig ausgefochtenen Kontroversen gegenüber, über den Adoptionismus, die Bilderverehrung in den Zeiten Karls des Großen und noch unter Ludwig dem Frommen, über die Prädestination, die Eucharistie, die Trinität und die wunderbare Geburt Jesu etwas später.

Der tiefere Grund dieser Streitigkeiten liegt in der Vermischung der Theologie und der Philosophie, in der ungenügenden Bestimmung der beiden Wissensgebiete und der Übergriffe der einen auf Kosten der anderen. Die einen wollten durch die Vernunft die Probleme lösen, die nur Gegenstand des Glaubens sind, die anderen wollten mit dem Glauben allein auch die vernünftigen Probleme behandeln. Die Philosophie ist für Alkuin wie für Hrabanus Maurus die Gesamtheit des Wissens, in deren Gebiet alle Wissenschaften und Künste gehören. Sie folgten darin den letzten Kompilatoren der antiken Wissenschaft: Boethius, Cassiodor und Isidor von Sevilla. So haben also Religion und Philosophie nicht zwei verschiedene Gebiete, die auseinanderzuhalten sind. Die aus der Hl. Schrift geschöpfte Wissenschaft gehört auch zur Philosophie; sie ist auch Autorität für die Naturwissenschaft wie für die Geschichte.

Wie die Anschauungen der Kirche den Staat leiteten und die Staatslenker für die Kirche fürsorgend und auch leitend tätig sein wollten, so vermischte sich auch alles auf dem Gebiete des Wissens.

Die philosophischen Probleme stellten sich der Zeit in theologischer Form vor. Es sind Probleme der Weisheit und nicht einer Wissenschaft, Probleme, in denen die Hl. Schrift ebenso, wenn nicht mehr, mitzusprechen hat als die Bücher der Philosophen.

In dem großen Umfang, den die Philosophie so annahm, vertraten die einzelnen Schriftsteller des 9. Jahrhunderts die Gedanken, die jedem einzelnen nach Eigenart und Tätigkeit nahe lagen. Die großen Schulmeister wie Alkuin und Hraban verfolgten praktische Ziele, indem sie die sittliche Kultur dabei fördern wollten, nicht anders aber auch die Kirchenfürsten und Politiker wie Agobard und Hinkmar. Für sie ist die Philosophie christliche Lebensweisheit. Diejenigen hingegen, die sich ohne praktische Gesichtspunkte dem Studium des Altertums hingaben, entwickelten die Dialektik. Für sie ist die Philosophie hauptsächlich Logik. Die reine Spekulation, für die das stille Kloster eine bevorzugte Stätte war, wird von ihnen besonders gepflegt, und die Gelegenheit dazu hatten sie in der Entwicklung des Unterrichtsfaches der Dialektik. Die Logik entwickelte sich unter solcher Pflege schon deshalb, weil man von den Schriften des Aristoteles, die durch die Übersetzungen des Boethius übermittelt waren, bis ins 12. Jahrhundert die logischen Schriften allein kannte. Dialektische Zergliederung irgendeiner Frage beherrscht alles. Für empirisch naturwissenschaftliche Forschung oder historische Quellenforschung waren bei nur wenigen Neigung und Anlaß vorhanden. Die dialektische Art tritt besonders stark in der Schrift uns entgegen, die der Nachfolger Alkuins in Tour, Fridugis, „De nihilo et de tenebris“ geschrieben hatte. Sie behandelte Fragen, über die man sich in der Hofgesellschaft Karls des Großen den Kopf zerbrochen hatte, ob dem Nichts und der Finsternis Realität zukomme, und bot Gelegenheit, logische Kunststücklein vorzuführen. Das Nichts und die Finsternis, führte Fredegis aus, sind Wirklichkeiten, weil jedes einem Sein entspricht. Hier war die Versuchung vorhanden, daß die Dialektik sich alles zutraute, auch die Geheimnisse des Glaubens zu erklären und die Frömmigkeit der theologischen Spekulation unterzuordnen.

Die beiden Richtungen der Zeit, die praktische und die spekulative, mußten bald aneinander geraten, haben aber durch diesen Kampf zur Klärung der Fragen beigetragen und der späteren Zeit vorgearbeitet. Die spekulativ-dialektische Richtung suchte die Glaubensgeheimnisse von der Gottessohnschaft Christi und von der Eucharistie logisch zu erfassen und unbewußt der Folgen für die Glaubenswahrheiten die Vernunft als Regel aufzustellen. Das war das Bedenkliche bei dem Adoptionismus des Bischofs Felix von Urgel in der Zeit Karls des Großen, dem Abendmahlsstreit und dem Streit um die Prädestinationsfrage, den Gottschalk anregte. Die Erörterungen führten aber dazu, daß man sich klar zu werden strebte über die Rolle, die der Vernunft bei der wissenschaftlichen Behandlung der Glaubenswahrheiten zukäme, welches das Verhältnis zwischen der Tradition, der Erkenntnisquelle in der Theologie, der Autorität und der Vernunft sei. Eine volle

klare Scheidung zwischen der Philosophie und der Theologie wurde damals noch nicht erzielt. Das brachte erst das Zeitalter des Thomas von Aquin. Das Eingreifen des größten Gelehrten der Zeit, des Johannes Eriugena, in den Prädestinationsstreit führte zu keinem befriedigenden Ausgang, sondern erhöhte die Verwirrung. Er wollte eine Lösung herbeiführen, indem er neben die affirmative Theologie die negative stellte, nach welcher die Ausdrücke über Gott nur bildliche, unzureichende menschliche Aussageweisen seien und nur uneigentlich von Gott das Vorherwissen und Vorherbestimmen ausgesagt werde. Er ließ doch in letzter Linie mit seinem Neuplatonismus die Theologie wieder in der Philosophie aufgehen und wurde deshalb von der Kirche verurteilt. Aber so unfruchtbar diese Erörterungen zu sein scheinen, sie sind doch die Vorstufe für die Blüte der theologischen Wissenschaft im Mittelalter. Die Aufgabe wurde gestellt, welche die Scholastik löste, die Erkenntnisquelle der Autorität und die der menschlichen Vernunft in ihrer Eigenart nebeneinander zu stellen. Das Bestreben war schon im 9. Jahrhundert das gleiche wie später. Die geistigen Führer der Kirche im 9. Jahrhundert wollten auch nichts anderes, als die intellektuelle Kultur mit der Anwendung der Vernunft fördern, deren Grenzen gegenüber dem geoffenbarten Geheimnis, das Gegenstand des Glaubens ist, von jedem anerkannt werden, der auf dem Boden der katholischen Kirche steht.

In einer eigenartigen Sonderstellung sehen wir wie früher schon, so auch im 9. Jahrhundert die geistige Bewegung in Italien, auf die wir noch mit einigen Worten eingehen wollen. Hier hatte sich, obschon verkümmert, die alte Städtkultur nebst ihren Stadtschulen erhalten. Wenn sich auch das äußere Städtebild insofern veränderte, als sich in den Städten trutzige Burgen der Adligen erhoben und Mauern die Einwohner schützten, das Leben in ihnen ging weiter. Die Gewerbe erhielten sich. Italien war das alte Durchgangsland des Handels vom Morgenland zum Abendlande. In den Rhetorenschulen wurde nach alter überkommener Weise die profane Literatur des Altertums meist von Laien zur formalen Heranbildung von Notaren und Ärzten gelehrt. Es war hier also ein gebildeter Laienstand vorhanden, der aber in dieser Zeit literarisch nicht produktiv war. Auf der anderen Seite fehlte hier die von Bischofs- und Klosterschulen ausgehende Anregung. Durch die Herrschaft der Karolinger, die sich auf die hohe Geistlichkeit hauptsächlich stützte, waren die Bischöfe zu großer Macht und außerordentlichem Reichtum gekommen, aber darauf angewiesen, durch militärische, aus der Einführung des Lehnswesens gewonnene Kräfte ihre Stellung zu behaupten. Damit waren sie für geistige wie religiöse Aufgaben wenig frei. Auch die Klöster waren in ähnlicher Weise von den Karolingern gefördert worden, aber wenn in ihnen auch einige literarische Tätigkeit noch wahrzunehmen ist, so sind sie doch keineswegs wie im Norden der Alpen die vorzüglichsten Pflegstätten geistiger Kultur. Es erscheinen wohl auch gelehrte irische Mönche, besonders in Oberitalien, wo

Bobbio immer noch eine gewisse Anziehung ausübte, namentlich durch seine reiche Bibliothek, aber ihr Einfluß ging hier lange nicht so tief wie im Norden. Noch mehr als Bobbio nahm Monte-Cassino eine Ausnahmestellung ein, wo die Studien immer wieder aufgenommen wurden, sobald es nur die traurigen Zeiten erlaubten.

Eine größere Anregung übte nur der päpstliche Hof aus, nicht so sehr durch direkte Anregung zur Pflege geistiger Betätigung als vielmehr durch die Persönlichkeiten der Päpste, durch den regen Geschäftsverkehr, namentlich durch die noch lebhaftete Verbindung mit griechischer Kultur. Hier finden wir darum den bedeutendsten Schriftsteller Italiens in dieser Zeit, den päpstlichen Bibliothekar Anastasius, dessen in mannigfachen Farben schillerndes Charakterbild wir schon kennen und dessen trotz aller Vorkommnisse nicht zu erschütternde Stellung neben den Päpsten seiner Zeit hauptsächlich darauf beruhte, daß er als guter Kenner des Griechischen zu Übersetzungen aus dem Griechischen verwendet werden konnte. Er bewährte sich nicht nur durch seine Abfassung von päpstlichen Briefen an die Griechen, sondern auch durch Übersetzungen von Heiligenleben aus dem Griechischen. Als Abt des Klosters *Mariae virginis trans Tiberim* in Rom hatte er dafür die nötige Muße. Nach dem Tode des Papstes Nikolaus I. ernannte ihn Hadrian II. zum Bibliothekar, welches Amt ihm Beziehungen mancherlei Art eröffnete. Als Bibliothekar verfaßte er wahrscheinlich im *Liber pontificalis* das Leben des großen Papstes Nikolaus I. gemäß alter Tradition, die die Abfassung der Papstleben den Bibliotheksbeamten zuschrieb. Aber ein Irrtum früherer Zeiten war es, wenn man ihm die Abfassung des ganzen *Liber pontificalis* zuschrieb, der vielmehr seit dem 6. Jahrhundert in immer neuen Fortsetzungen von den verschiedensten Händen zusammengestellt wurde. Zur Zeit des 8. allgemeinen Konzils, das in Konstantinopel 869 gegen Photius abgehalten wurde, weilte Anastasius in der Hauptstadt des byzantinischen Reiches. Papst Hadrian II. übertrug ihm die Übersetzung der Konzilsakten ins Lateinische, wie er denn auch nachher im päpstlichen Auftrage die Akten des 7. allgemeinen Konzils von 787 übersetzte. Dann hat er unter dem Pontifikate Johannes VIII. ein großes kirchengeschichtliches Werk verfaßt, die *Chronographia tripartita*, so genannt, weil er drei griechische Werke auszog, teilweise in wörtlicher Übersetzung, die *Chronographie* des Patriarchen Nikephorus, die *Chronik* des Georgios Synkellos und die *Chronographie* des Theophanes. Unter seinen anderen Übersetzungen ragt noch die Karl dem Kahlen übersandte Übertragung der Scholien des Pseudo-Dionysius Areopagita hervor, die sich aber nur als Zusätze zu der Übersetzung des Johannes Scottus erhalten haben, und die Übersetzung des Berichtes, den Konstantin (Cyrill) über die Translation der Gebeine des Papstes Clemens nach Rom verfaßt hatte.

Anastasius stand in enger Beziehung zu dem römischen Diakon Johannes, für den er manche seiner Übersetzungen verfertigte. Dieser Johannes Diakonus, mit dem Beinamen Hymonides, wurde von Papst

Johannes VIII. zu einer Biographie Gregors des Großen veranlaßt. Der Papst bedauerte es, daß die Angelsachsen und die Langobarden wohl Lebensbeschreibungen des großen Papstes besaßen, nicht aber die Römer, die ihrem Landsmanne gegenüber doch eine besondere Pflicht hätten, sein Andenken zu bewahren. Gemäß dem Wunsche des Papstes benutzte Johannes Diakonus dafür besonders die im päpstlichen Archiv aufbewahrten Briefe Gregors I. und brachte damit ein tüchtiges Werk zustande. Dann verfaßte Johannes noch mit viel Humor und Satire die poetische Bearbeitung einer seltsamen Schrift *De cena* (über die Hochzeit zu Cana), die bei den Festlichkeiten anläßlich der Krönung Karls des Kahlen durch Johannes VIII. in Rom vorgelesen und viel belacht wurde.

Im übrigen wurde die Bildung der römischen Geistlichen und Mönche fast nur für die praktischen Zwecke der Kurie verwendet. Sie kam besonders der päpstlichen Kanzlei zustatten, deren Geschäftsstil damals in seiner Gewandtheit und Festigkeit eine vorzügliche Ausbildung erhielt, würdig eines großen Papstes Nikolaus I. Unter ihm wie unter Hadrian II. und Johannes VIII. war Anastasius als Diktator mit der Abfassung der päpstlichen Aktenstücke betraut.

Aber auch in Italien und in Rom insbesondere spiegelt sich dann der äußere Verfall in dem geistigen und literarischen Verfall wieder. Die Papstleben im *Liber pontificalis* hören im Jahre 891 auf. Rom fiel unter die Herrschaft streitender Adelsparteien gleich so manchen anderen Bischofskirchen der Zeit, und wie der päpstliche Stuhl dabei verunehrt wurde, zeigen die Geschehnisse des Papstes Formosus, auf die wir bei anderer Gelegenheit zurückkommen. Dazu litt Italien unter den Plünderungen der Sarazenen, denen manches Kloster erlag. Auch Monte Cassino wurde 883 von ihnen verwüstet. Aber bald danach schrieb ein Mönch des Mutterklosters des Benediktinerordens einige bemerkenswerte Schriften.

Es war das Erchempert, der Sohn einer vornehmen Langobardenfamilie Süditaliens. Er verfaßte um 890 eine Geschichte der Beneventer Langobarden, indem er an das Werk des Paulus Diakonus mit der Fortsetzung von Monte Cassino anknüpfte. Viel weiß er über seine Zeit, namentlich über die Verwüstungen der Sarazenen, bis zum Jahre 889 zu erzählen, schreibt allerdings nicht den feinen Stil, den man nördlich der Alpen im 9. Jahrhundert sich angeeignet hatte. Von den Sarazenen konnte auch Schlimmes erzählen ein Diakon Johannes, der über die Geschichte des Bistums Neapel und die Übertragung der Gebeine des hl. Severin aus dem *Castrum Lucullanum* lebhaft geschriebene Schilderungen hinterlassen hat.

Eine andere alte historische Stätte, die einen Historiker anzog, war die ehemalige Residenz des byzantinischen Statthalters, Ravenna.

In schwülstiger Form, aber in methodisch vorbildlicher Art verfaßte eine Geschichte der Erzbischöfe von Ravenna Agnellus, der, aus vornehmer Familie der ehemaligen Kaiserresidenz hervorgegangen, zwei Abteien vorstand, die ihm reiche Mittel für eine gelehrte Forscher-

tätigkeit zur Verfügung stellten. Für sein um 840 geschriebenes Werk sammelte er eifrig Urkunden, Briefe und Inschriften, zog Annalen und Chroniken aus und arbeitete, wie es heute ein Historiker bei seiner Materialiensammlung tut. Man ersieht daraus, daß seinem Werke ein großer sachlicher Wert zukommt, besonders auch durch die Beschreibung von Kunstgegenständen, denen er gern seine Aufmerksamkeit zuwandte.

Ein in formeller Beziehung auffallend zurückstehendes Werk ist die Fortsetzung der Langobardengeschichte des Paulus Diakonus, welche der Priester Andreas von Bergamo bis zum Tode Karls des Kahlen (877) führte. Es mutet an wie die Werke aus der Merowingerzeit. So werden bei ihm die lateinischen Flexionsendungen unterschiedslos durcheinandergeworfen. Es ist die Vulgärsprache, die sich in das Schriftlatein einmischt. Aber man darf daraus keine zu weiten Schlüsse ziehen. In Verona wurde ein Archidiakon Pacificus († 844) wegen seiner Gelehrsamkeit gepriesen, denn 218 Handschriften hatte er zusammengebracht. Der Bischof Adalhard von Verona wurde in einem 877 oder 878 abgefaßten Gedicht gefeiert, das in fast reinem sapphischem Versmaß geschrieben ist, dessen Verfasser aber Ire war. In Verona erhielt sich noch bis in das nächste Jahrhundert gelehrte Bildung als Seltenheit. Das bezeugt das dorthin gehörige Gedicht *O Roma nobilis*, ein für den Peter- und Paulstag bestimmtes Lied, in dem Rom, die edle Weltbeherrscherin, im Ruhmesglanze ihrer Märtyrer gepriesen wird mit den beiden Apostelfürsten, dem milden Richter Petrus und dem Weisheitslehrer Paulus. Es ist das Gedicht nicht allein ein schöner Preis der christlichen Würde Roms, sondern auch eine würdige Huldigung christlicher Kulturideale, der Reinheit, Milde und Weisheit, von denen man in dieser Zeit um so dankbarer vernimmt, da Italiens sittliche Zustände immer düsterer werden:

*O Roma nobilis, orbis et domina
Cunctarum urbium excellentissima
Roseo martyrum sanguine rubea,
Albis et virginum liliis candida,
Salutem dicimus tibi per omnia,
Te benedicimus. Salve per secula.
Petrus tu prepotens caelorum claviger
Vota precantium exaudi iugiter.
Cum bis sex tribuum sederis arbiter,
Factus placabilis iudica leniter,
Teque petentibus nunc temporaliter
Ferto suffragia misericorditer.
O Paule, suscipe nostra precamina,
Cuius philosophos vicit industria,
Factus economus in domo regia
Divini muneris appone fercula,
Ut quae repleverit te sapientia
Ipsa nos repleat tua per dogmata.¹*

¹ Traube in Abhandl. der philos.- philol. Klasse d. Münchener Akad. 19 (1892), 300.

In Verona besang auch wahrscheinlich ein Lehrer die Taten des 915 zum Kaiser gekrönten Berengar in einem Epos von vier Büchern. Das gelehrte Gedicht ist zwar aus manchen fremden Versen zusammengesetzt, aber es zeugt doch von Gewandtheit und kann karolingischen Dichtungen an die Seite gestellt werden. Dann beginnt in Italien eine dunkle Zeit anzubrechen, so daß man das 10. Jahrhundert als ein saeculum obscurum bezeichnete. Das gilt nun nicht ohne weiteres für den Norden, zum Teil für Frankreich, nicht aber für Deutschland, wo im Gegenteil nach kurzem Stillstand eine neue Nachblüte der Karolingerzeit anhebt.

Es zeigte sich auch, daß der Süden doch nicht vollkommen mit dem Norden verschmolzen war. Die Umwandlung der antiken Gesellschaft und Bildung erfolgte in Italien nicht in der Weise wie im Norden. Wohl verfiel vieles von dem Alten, aber die alten Keime wurden nicht ganz preisgegeben, sondern nur aufbewahrt, bis aus ihnen neues Leben erwachen konnte, das dann am Ende des Mittelalters das ganze Abendland beherrschte. Im Norden begann sich hingegen im 9. Jahrhundert ein eigenes Leben, das besondere abendländische Leben, zu entwickeln. Wir erkennen es auf sozialem Gebiete in der feudalen Gesellschaftsordnung. Noch eigenartiger zeigt es sich auf dem Gebiete der Kunst in der Ausbildung eines eigenen Kunststils, dessen erste Phase wir seit hundert Jahren mit romanischem Stil zu bezeichnen gewohnt sind als eine Parallele zu der Entwicklung der romanischen Sprachen aus der lateinischen. Dabei ist dies richtig, daß die neue Kunstentwicklung eine eigenartige Weiterbildung antiker Traditionen ist, veranlaßt durch die besondere Bedeutung, welche die Benediktinerklöster als Träger des kirchlichen und des allgemeinen kulturellen Lebens hatten. Weil die Klöster im ostfränkischen Reich noch viel ausschließlicher als im westfränkischen das religiöse und geistige Leben begründet hatten, darum wurde dieser Stil auch im Osten am reichsten ausgebildet. Er entfaltete sich in der Umbildung der altchristlichen Basilika nach den Anforderungen, welche das Chorgebet für größere Gruppen von Betern stellte. Solche Bedürfnisse zeigten sich sowohl in Stiftskirchen als in Klosterkirchen. Zwischen beiden war nicht viel Unterschied, seitdem die Chrodegangregel die Stifter der Weltgeistlichen den Klostergemeinden ähnlich gemacht hatte, die nach der Benediktinerregel das Chorgebet pflegten.

Die Entwicklung begann mit der Einschiebung eines Querschiffes nach römischem Muster, und die weitere Folge war die Umbildung der antiken Basilika in die Kreuzbasilika. Für die großen Klöster wie Aniane und St. Riquier, deren Insassen mehrere Hunderte zählten, genügte ein einziges Chor nicht. Man brachte dem Ostchor gegenüber dann noch ein zweites Chor im Westen an, vor das auch noch ein Querschiff gelegt wurde. Bisweilen war auch dafür maßgebend, daß man für die Bergung hochverehrter Reliquien oder für die Grabstätten hervorragender Toter eine würdige Stätte schaffen wollte. Das Chor, das als Stätte des feierlichen Chorgebets, als Raum für den Haupt-

altar besondere Bedeutung hatte und durch die Querschiffe von dem Langschiff abgetrennt war, wurde noch besonders hervorgehoben durch Unterlegung von Krypten, die als erweiterte Confessio die seit dem 9. Jahrhundert allenthalben verlangten Heiligenleiber enthielten.

Der Grundriß, der sich so ergab, tritt uns deutlich entgegen auf dem sogenannten Bauplan von St. Gallen vom Jahre 820. Er wurde dem Abt Gozbert von St. Gallen, als er an den Bau einer neuen Kirche gehen wollte, wahrscheinlich von Reichenau übersandt und enthält den Grundriß zu einer idealen Klosteranlage, wie sie den von Benedikt von Aniane angeregten Klosterreformartikeln des Aachener Konzils von 817 entsprach. Für den Grundriß der Kirche ist wahrscheinlich als Muster die große 792 vollendete Klosterkirche von Aniane maßgebend gewesen. Dadurch erhält der Plan eine ganz neue Bedeutung. Es kommt nicht mehr für die allgemeine Stil- und Kultur-entwicklung darauf an, wie viel tatsächlich bei dem Bau der Klosterkirche von St. Gallen ausgeführt wurde, sondern darauf, daß der Idealplan der romanischen Klosterkirche mit der Reform des Benedikt von Aniane in Zusammenhang steht, den idealen Zielen der Benediktinerklöster in dem Anfang des 9. Jahrhunderts entsprechen sollte. Es dürfte vielleicht nicht zuviel gesagt sein, wenn wir in dem romanischen Kirchenbaustil, der in dem Bauplan deutlich schon gekennzeichnet ist, das großartige Denkmal von dem Wirken der Benediktinermönche diesswärts der Alpen sehen, das im Anfang des 9. Jahrhunderts seinen ersten Höhepunkt erreichte. In der Zeit waren die Klöster vornehmlich die Träger des geistigen und des künstlerischen Schaffens, nachdem sie schon in weiten Gegenden die Leiter des Missionswerkes gewesen waren und es teilweise weiter blieben. Man fühlte das schon früher, indem man alte große Kirchen im Deutschen Münster (monasteria) nannte, eine Bezeichnung, die ursprünglich nur für Klosteranlagen gültig war, auf die Klosterkirchen und dann überhaupt auf große alte kirchliche Bauten übertragen wurde.

Auf benediktinische Art weist im besonderen die wohl berechnete mathematische Symmetrie, die wir auf dem Bauplan von St. Gallen beobachten können, wenn auch die daselbst eingeschriebenen Zahlen wahrscheinlich erst nachträglich, auf St. Gallen berechnet, dort eingetragen wurden. Diese Symmetrie entsprach dem nach harmonischem Ausgleich überall strebenden Benediktinergeist.

Wie die Klöster damals einen neuen Beruf nördlich der Alpen erfüllten, wie sich das kirchliche Leben in anderen Zeitverhältnissen bewegte als einst im römischen Reiche, lehrt uns schon ein flüchtiger Vergleich der altchristlichen Basilika mit der neuen romanischen Basilika. Die altchristliche Basilika zeigte noch deutlich ihr Entstehen aus dem vornehmen städtischen Privathaus, wo in Rom die Christen ihre erste heimliche Versammlungsstätte gehabt hatten. Jetzt erhält auch der Grundriß einen eigenartigen christlichen Charakter, indem durch die Einfügung eines Querschiffes zwischen Apsis und Langhaus das Chor den Charakter eines besonderen Bauteils erhält und durch das

meist über das Langhaus hervortretende Querschiff die Gestalt des lateinischen Kreuzes entsteht. Damit wird die im wesentlichen noch heute im Abendlande geltende Grundform für den Kirchenbau festgelegt, deren Symbolik freilich schon früher im Orient wie im Abendlande gelegentlich angewandt wurde. Die in den Städten gelegene antike Basilika wollte sich durch das weite Atrium von dem geräuschvollen, meist noch heidnischen Straßenleben scheiden und trat äußerlich fast gar nicht als christliches Kultusgebäude hervor. Das Atrium war jetzt zwecklos geworden für die meist auf dem Lande gelegenen Klöster. Kirchlich war nun alles, und man brauchte sich nicht zu scheuen, den Charakter eines Gotteshauses öffentlich kundzutun. Darin schwelgten besonders die späteren Zeiten, die durch Vierungsturm und viele andere Türme dem Ganzen einen äußerlich malerischen Eindruck auch im Aufriß verschafften. Aber schon in der karolingischen Zeit sind uns Vierungstürme, zu denen vielleicht auch der Zentralbau angeregt hat, und Treppentürme bezeugt. Ein Turmpaar ist auch auf dem Bauplan von St. Gallen vorgesehen, aber noch nicht mit dem Kirchenbau innerlich verbunden, so daß sie als Warttürme bezeichnet werden, geweiht den Erzengeln Michael und Gabriel, den Erzengeln, die über das Gebäude wachen und es verteidigen sollten.

Vorerst kamen aber mehr die Veränderungen im Grundriß für die Charakterisierung des neuen durch die Klöster beherrschten religiösen Lebens in Betracht. Da fällt besonders dies auf, daß die alte Basilika doch ganz für die mit den Priestern am Altare in engem Zusammenhang betende Laiengemeinde bestimmt war, in der die Apsis als der Raum für den Klerus sich kaum abhob. Nun aber treten die Räume für die Laien architektonisch zurück, sind fast so angelegt, als ob beabsichtigt wäre, dafür zu sorgen, daß von dort keine Störung für die auf dem Chore Betenden eintrete. Das ist wohl begreiflich, wenn wir uns vor Augen halten, daß diese neuen Kirchenanlagen für Benediktinermönche in erster Linie berechnet waren, deren Tagesbeschäftigung hauptsächlich das officium divinum, das gemeinsam im Chor gesungene Lob Gottes war, das Benedikt von Aniane mit der Abgeschlossenheit bei seiner Reform besonders wieder in den Vordergrund gestellt hatte. Die Klosterkirche sollte keine Volkskirche sein. Nach solchen war überhaupt auch kein so dringendes Bedürfnis wie später, da es bei der dünnen, über das Land zerstreuten Bevölkerung noch nicht viele große Gemeinden gab. Die Laien übten ja auch auf die geistige Entwicklung fast gar keinen Einfluß aus und verlangten dementsprechend wenig Berücksichtigung. Ihr Einfluß zeigte sich mehr in ganz anderer Richtung, indem sie als Herren für ihre abhängigen Leute auf dem Lande Eigenkirchen bauten, wo für künstlerische Gestaltung zunächst keine besondere Gelegenheit vorhanden war, oder indem sie ihrer Herrschaft auch die Klöster mit dem reichen Klostergut unterwerfen wollten.

Als durch die Auflösung der inneren Ordnung, die Angriffe äußerer Feinde die Klöster immer mehr auf die äußere Sicherheit Bedacht

nehmen mußten, prägte sich das auch in ihren Kirchenbauten aus. Statt des Westchors führte man bisweilen einen doppelgeschossigen Bau, das sogenannte Westwerk, auf, das unten eine Vorhalle zur Kirche, im oberen Stock eine dem Gottesstreiter St. Michael geweihte Kapelle enthielt und mit einem hohen Holzturm gekrönt war, also eine Verteidigungsanlage darstellte, die wahrscheinlich auch in der von Gozbert erbauten St. Gallener Kirche den Westchor ersetzte. Die ganze Anlage bekam so einen gewaltigen festungsartigen Charakter, und dieser wurde in den größeren Klöstern noch erhöht durch die vielen dazu gehörigen Gebäude.

Da die Benediktinerregel noch vorschrieb, daß das Kloster für alle seine Bedürfnisse selbst sorgen sollte, damit die Mönche möglichst wenig mit der Welt in Berührung zu kommen brauchten, so wurden aus den Klosteranlagen kleine befestigte Städte. An dem Plan von St. Gallen können wir erkennen, was man für ein Kloster alles vorsehen wollte. An der Südseite der Kirche waren die Wohnräume der Mönche mit dem Speisesaal und dem Konventshaus, später Kapitelsaal. Darum lagen die Handwerks- und Wirtschaftsgebäude: Geflügelhof, Tenne, Speicher, Werkstätten, Bäckerei, Mühlen, Stallungen. An der Nordseite der Kirche war die Abtswohnung, Schulhaus und Gästehaus, auf der Ostseite das Krankenquartier mit besonderer Kirche und das Novizenhaus nebst Friedhof und Garten. Aus dieser Anlage, die aber wohl vollständig nur selten zur Ausführung kam, ersehen wir, welch großer wirtschaftlicher Komplex ein Kloster damals sein konnte. Die Klöster hatten dergleichen notwendig, um ihren Grundbesitz zu verwalten, der ihren Unterhalt ermöglichte, ihnen aber auch die Mittel für die großen Kirchenbauten und ihre Wohltätigkeit gewährte. Da sie selbst die Bauten aufführten, wie sie auch damals noch die Bewirtschaftung ihrer Güter selbst leiteten, so haben sie mit ihrer Klugheit und den von ihnen gepflegten Traditionen anregend und fördernd ohnegleichen weithin wirken können.

Die großen Klosterkirchen, wie wir sie uns nach dem Plane von St. Gallen vorstellen können, sind nun freilich noch Ausnahmen in dieser Zeit, und nur wenig ist davon erhalten. Immerhin wird die Ausführung des Planes uns auch öfter durch literarische Quellen, so in Fulda, durch genauere Untersuchungen, wie in St. Riquier, Werden, Hersfeld, St. Gallen, sichergestellt.

Gewiß ist auch, daß die durch die Klosterbedürfnisse hervorgerufenen Veränderungen des Basilikastils die neue Wegeweisenden Muster darstellten, nach denen sich besonders am Rhein und im Norden Frankreichs der romanische Stil seit dem 10. Jahrhundert mannigfaltig und glanzvoll weiter entwickeln sollte. Die neue Bedeutung, welche die Klöster als Träger der Kirchenreform im 10. und 11. Jahrhundert bekamen, hat ihren Einfluß auf die Entwicklung des Kirchenbaues dann noch erheblich verstärkt.

Von Wand- und Tafelmalereien wie Glasgemälden ist aus dieser Zeit nichts erhalten, wenngleich es an Nachrichten darüber nicht fehlt.

Dagegen haben wir nicht wenige Reste von Miniaturmalerei, die damals eifrig betrieben wurde. Sie hing mit der Wertschätzung zusammen, die man den Büchern entgegenbrachte. Da die Bücher hauptsächlich in den Klöstern abgeschrieben und geschätzt wurden, so blühte auch dieser Kunstzweig besonders in Klöstern. Es wirkte für ihn dann aber auch sehr förderlich die Anregung, die vom Hofe ausging. Seit den Zeiten Karls des Großen wurde die Schreib- und Illustrationskunst eifriger gepflegt und erreichte ihren Höhepunkt unter Karl dem Kahlen. Die Fürsten hatten eine gewisse Liebhaberei für schön ausgestattete Bücher. Sie wollten äußerlich ihre Verehrung für das Buch der Bücher und die liturgischen Bücher bekunden, indem sie Evangelienbücher, Bibeln, Sakramentarien mit kostbarem Bildschmuck herstellen ließen, beschenkten damit die Klöster und nahmen von diesen solche als Geschenk gern an. Unter Karl dem Großen waren die Darstellungen meist noch beschränkt auf Bilder aus der Genesis im Alten Testament, den jugendlichen Christus im Neuen Testament, dazu die Darstellung der Evangelisten, der Anbetung des Lammes, der Hand Gottes, des Lebensbrunnens. Nachher erweitert sich aber der Kreis der Darstellungen, geht auch über auf Legenden, versucht sich immer freier an der Darstellung von Figuren im Raum. Am höchsten kam man in der Entwicklung der dekorativen Elemente, den Zierinitialen, den Arkaden, mit denen man Einzelpersonen umrahmte, Tafeln einfaßte. Man entnahm hier wohl die Typen aus der altchristlichen Überlieferung, erweiterte sie aber und fügte zu den alten Formen Neues hinzu, das man für die ornamentale Malerei teils aus der Metalltechnik, der Weberei und Holzschnitzerei, teils aus den von den Iren gepflegten Spiral- und Flechtwerkmustern übernahm.

Wir unterscheiden verschiedene Schulen: die Aachener Hofschule, die sich gern an klassische Vorbilder hielt; die Schule von St. Martin in Tours, in deren älteren Alkuinbibeln angelsächsische Ornamentik entgegentritt, die aber bald zurückgedrängt wird durch treffliche Nachbildung antiker Formen und bereichert wird durch die Aufnahme des altchristlichen Bilderkreises, wie wir sie in der von dem Laienabt Graf Vivian (845—850) Karl dem Kahlen geschenkten Bibel bewundern können; ferner die Metzzer Schule, die vor der Stadt in der Abtei St. Martin-aux-Champs ihre Heimstätte hatte, und der die nach einer Äbtissin Ada, der angeblichen Schwester Karls des Großen, benannte Trierer Handschrift zugewiesen wurde; die Schule von Reims, die angelsächsische Einwirkungen mit klassischen verband; die von St. Denis, wo irischer Einfluß sich stark geltend macht; die Schule von Corbie, die erst in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts mit mehreren von einem gewissen Liuthard für Karl den Kahlen angefertigten Werken hervortritt. Dazu kommen in Deutschland in einer gewissen Sonderstellung die Schulen von Fulda und St. Gallen, in denen angelsächsische und lombardische Einflüsse sich kreuzten. Den Höhepunkt bezeichnet wohl das nach dem Bischof Drogo von Metz (826—55) benannte und unter ihm zustande gekommene Sakramentar,

wo prächtigen Initialen meist biblische Figuren fein eingezeichnet sind. Neben dieser Hofkunst haben wir noch eine andere Gruppe, die meist aus englischen Handschriften besteht und hauptsächlich vertreten wird von dem Utrechter Psalter. Diese Gruppe hebt sich deutlich von den anderen ab, indem sie sich mit ihren Federzeichnungen weniger an traditionelle Formen hält, eigener Phantasie in volkstümlicher Richtung folgt, vielleicht nach syrischen Mustern arbeitet. Der Psalter scheint in Reims oder in dem nahen Kloster Hautvilliers entstanden zu sein.

Auch für die Kleinkunst gaben in der Metalltechnik geübten Meistern die Klöster manche Anregung und Beschäftigung durch Aufträge für Altarvorsätze, Reliquienschreine, Tragaltäre, und mit ihnen wetteiferten auch hier Könige und Große. Den Wetteifer können wir besonders gut wieder in der Elfenbeinplastik verfolgen, die einen der Miniaturmalerei ganz parallelen Entwicklungsgang aufweist. An Elfenbeinstücken haben wir keinen Mangel, da sie weniger gierige Räuber reizten, die es mehr auf Edelmetall absahen. Nachdem die Elfenbeinplastik bis dahin in Rom, Ravenna und Mailand ihren Mittelpunkt gehabt hatte, auch durch byzantinische Muster vielfache Vorbilder erhalten hatte, entwickelten sich nördlich der Alpen neue Schulen besonders für Herstellung von Buchdeckeln. Dafür verwandte man zuerst Elfenbeintafeln, die bei der Kommemoration der Lebenden und Toten als liturgische Diptychen benutzt worden waren und wieder neu bearbeitet wurden.

In der Unterscheidung der verschiedenen Entwicklungsstufen hat man eine ältere Gruppe erkannt, die durch zeremoniell prächtige Darstellungen charakterisiert wird und im Stile der sogenannten Adahandschrift arbeitet, daher jetzt Adagruppe benannt wird. Sie tritt zur Zeit Karls des Großen auf. Im zweiten Viertel des 9. Jahrhunderts macht sich eine zweite Gruppe mit frischerem Stil bemerkbar, deren Mittelpunkt in Metz und Reims zu sein scheint. Sie ist zuerst vertreten durch die Einbanddeckel des Sakramentars des Erzbischofs Drogo von Metz, dann durch einige Einbände von Büchern, die der Schreiber Liuthard für Karl den Kahlen herstellte. Man nennt sie deshalb die Liuthardgruppe. Sie lehnt sich auffallend an die skizzenhaften Illustrationen des Utrechter Psalter an. Die Disposition mancher Bilder gleicht ganz derjenigen der Miniaturen des Utrechter Psalters, aber wir ersehen doch im einzelnen den Schnitzer selbständig vorgehen. Wir können das sehr gut vergleichen auf den Einbanddecken des von Liuthard geschriebenen Psalters Karls des Kahlen. Auf der unteren Seite sehen wir eine Illustration zum 56. Psalter, die offenbar der entsprechenden Miniatur nachgebildet ist. Sie schildert den Streit um die Menschenseele. Unter Gott, dem Herrn, der umgeben von Engeln und Heiligen oben thront, wird die Menschenseele als Kind dargestellt, das im Schoße eines auf einem Prachtbett sitzenden Engels geborgen ist. Das Kind wird rechts und links von großen Löwen angefallen, unten von einer sehr figurenreichen

Gruppe, gegen die zwei Engel, die Güte und Treue, die Menschenseele schützen. Die Figuren der unteren Gruppe stellen die bösen Menschenkinder dar, die mit Spießen, Pfeilen und Schwertern auf die Seele anstürmen wollen. Zu unterst graben andere Gruben, in die sie selbst hineinfallen. („Foderunt ante faciem meam foveam et inciderunt in eam.“)

Man unterscheidet dann noch eine jüngere Metzger Schule, die gegen das Ende des 9. Jahrhunderts kenntlich ist und sich nach dem Niederrhein erstreckt. Endlich kommen zu diesen größeren Gruppen noch einige kleinere Schulen, unter denen auch das Kloster St. Gallen vertreten ist mit zwei Elfenbeinplatten, die dem Mönche Tutilo, einem Mitschüler Notkers des Stammlers, zugeschrieben werden. Dieser Tutilo trug als ein Universalgenie nicht wenig zum Ruhme des Klosters bei. Er zeichnete sich nicht nur auf den verschiedenen Kunstgebieten aus als Maler, Architekt, Bildhauer, Ziseleur, sondern auch als Redner, Dichter und besonders als Musiker. Ihm wird die Erfindung der Tropen zugeschrieben, einer den Sequenzen ähnlichen Erweiterung der liturgischen Gesänge. Insbesondere haben die Tropen mit den Sequenzen gemein, daß sie beide Nachbildungen byzantinischer Musikpraktiken sind, und der Name ist noch mehr wie der der Sequenz byzantinisch, da er nicht übersetzt wurde. Man bezeichnete damit im Mittelalter Einleitungen oder Zusätze, Einschiebungen bei den liturgischen Gesängen. So wurden alle gesungenen Teile der Meßliturgie mit Ausnahme des Credo erweitert, insbesondere der Introitus, das Kyrie, das Offertorium. Wir sehen daraus von neuem, wie lebendig die Meßliturgie erfaßt wurde, so daß man darin schwelgte, die Gesänge fortzubilden. Überall strebte man danach, in den überlieferten Traditionen frei weiter zu schaffen.

Bei den Elfenbeintafeln, wie bei den Buchmalereien, die oft überraschende Freiheit und ungestüme Lebhaftigkeit verraten, erkennen wir dabei Vorzüge und Schwächen in ähnlicher Weise verteilt wie auf dem Gebiete der Geisteswissenschaften. Dem Ausgezeichneten, was das Ornament in schönen, sicheren Linien und feiner Farbestimmung bekundet, steht in den Figuren sehr viel Unsicheres, Verrenktes mit grellen, unnatürlichen Farben gegenüber. Man malte aus seelischen Vorstellungen, nicht nach der Natur. Daher kommt es, daß wir in dem Goldenen Psalter von St. Gallen aus dem Ende des 9. Jahrhunderts bei seinen großen figürlichen Darstellungen so seltsame Farben sehen, die unmöglich einem für die Naturbeobachtung geschärften Auge hätten genügen können. Man malte da violette, mennigrote, grüne Pferde, gab den Menschen purpurne oder grüne Haupthaare. So dachte man auch bei der geistigen Beschäftigung mehr spekulativ, systematisch, allegorisch statt empirisch. Symbolische Auslegung wurde rein historischen Ausführungen weit vorgezogen. Die Erfahrungswissenschaften traten weit zurück vor den spekulativen und systematischen. Die Formen der lateinischen Schulsprache handhabte man teilweise grandios; sie erschienen aber meist wichtiger als

der Inhalt. In der Dichtkunst und Tonkunst leistete man Hervorragendes, wenig in der historischen Kritik, so gut wie nichts in der Naturwissenschaft, in der Erdkunde. Die in idealer, Gott naher Höhe lehrenden, schreibenden und malenden Mönche waren in ihren Gedanken und Phantasien meist zu sehr erdentrückt, schauten nur nach oben und in die Bücher, statt nach unten und zum Fenster hinaus. Das Ideal war mit der Wirklichkeit nicht in richtiger Harmonie, zu ungunsten der letzteren verschoben.

Das ist nun aber echt mittelalterlich, kennzeichnet fast die Kultur des ganzen Mittelalters, und das Ende dieser eigenartigen Kultur bezeichnet ein Zurücktreten des Ideals und ein starkes Hervortreten des Realen mit neuen Erfindungen und Entdeckungen. Wundern kann uns dieser Entwicklungsgang nicht. Er zeigt uns, daß die Kultur der jungen abendländischen Nationen einen offenbaren Jugendcharakter aufweist. Auch das Menschenkind lebt am liebsten in Phantasien, in die es alle Beobachtungen hinein verwebt. Methodisches, scharfes Beobachten, das alle störenden Elemente entfernt, ist erst in vorgerückterem Alter möglich, wird erst durch mühsames, meist angeleitetes Vergleichen gewonnen. Das Glauben und Nachahmen fällt dem Kinde nicht schwer, das treuherzig den Vorbildern folgt, wohl aber das kritische Trennen und Vergleichen, das berechnende Messen und Aburteilen. Aber weil diese Zeit die Jugendzeit des Abendlandes ist, so müssen wir sie auch mit diesem Maßstab beurteilen. Die Unbeholfenheit des Erwachsenen schelten wir, nicht aber die des Kindes. Wir sehen an dem ungeschickten Streben des Kindes nicht die Unbeholfenheit, sondern den Anfang eines frühen Wollens, das später Vollkommeneres erwarten läßt, ja Großes ahnen lassen kann. So müssen wir auch die geistigen Bestrebungen und das künstlerische Wirken des 9. Jahrhunderts beurteilen. Es ist das erste Streben einer jungen Kultur. Was das 9. Jahrhundert hinterließ, war die Vorstufe zu Höherem auf geistigem und künstlerischem Gebiete. Der Fortschritt auf diesen Gebieten entspricht aber nicht ohne weiteres dem auf anderen Gebieten, insbesondere nicht dem auf moralischem, und Rückschritt oder Stillstand auf diesem kann dann auch Hemmung auf jenen Gebieten herbeiführen.

Wir haben dafür eben ein Beispiel am Ende des 9. Jahrhunderts. Da erfolgte offenbar ein moralischer, allgemeiner Verfall, der glücklicherweise nicht überall längere Zeit dauerte, aber mancherorts einen geistigen Stillstand und ein künstlerisches Zurückbleiben bedeutet. Uns liegt es hier ob, dafür die Gründe näher kennen zu lernen, zumal insofern die Kirche dabei in Betracht kommt.

Der Verfall geht zur Seite dem Verfall der karolingischen Reichskirche. In der karolingischen Reichskirche war der Herrscher der Herr der Kirche. Das hatte alle Mißstände einer Staatskirche zur Folge. Aber dieser Herr der Kirche war doch immerhin ein bevorzugtes Glied der Kirche. Er war der gesalbte König, als Kaiser der vom Papst Gekrönte. Von Amts wegen hatte er für die Kirche zu

sorgen, und so selbstherrisch und selbstsüchtig das oft geschah, er übersah doch nicht die religiöse Mission der Kirche, und noch weniger konnte er sich dem entziehen, für die Kirche als die erste Kultur-macht der Zeit einzutreten, die erzieherischen, bildenden, künstlerischen Bestrebungen, die von dem Welt- und Ordensklerus ausgingen, zu fördern. Der Herrscher schützt, leitet mitunter die äußeren Missions-unternehmungen, gibt nach allen Seiten anregende Zeichen von Gunst für wissenschaftliche und künstlerische Tätigkeit. So war der Hof Karls des Kahlen noch einmal der glänzende Mittelpunkt der wissenschaftlichen und künstlerischen Bestrebungen in seinem Reiche geworden, gleich dem eines Karls des Großen.

Mit dem Tode Karls des Kahlen (877) zerfiel die Zentralgewalt im westfränkischen Reiche, hörte auch der für den Papst dringend notwendige Schutz der kaiserlichen Macht auf, sich dauernd wirksam zu äußern. Das Abendland drohte auseinanderzugehen. Der Papst Johann VIII. begriff sogleich die Gefahr, die zunächst auch dem Papsttum am furchtbarsten drohte. Die Herzöge Lambert von Spoleto und Adalbert von Tuscan besetzten Rom, angeblich um die Ansprüche des ostfränkischen Königs Karlmann auf die Kaiserkrone zu vertreten. Um ihrer Gewalt zu entgehen, floh der Papst nach Frankreich und rief alle Teilkönige des west- und ostfränkischen Reiches zusammen, um deren gemeinsame Intervention gegen die Feinde der Kirche herbeizuführen. Er klagte seine Not einem großen Konzil in Troyes im Spätsommer 878. Aber seine Absichten erreichte er nicht. Wenn er gehofft hatte, zu dem gleichen Erfolge zu kommen wie einst Stephan II bei seiner Reise zu Pippin, so sah er sich bitter enttäuscht. Es gab keine feste Zentralgewalt mehr im karolingischen Reiche.

Die ostfränkischen Könige, die drei Söhne Ludwigs des Deutschen, die des Vaters Reich unter sich geteilt hatten, waren der päpstlichen Einladung nicht gefolgt. Der westfränkische Herrscher, Ludwig II., der Stammler, war nicht imstande, dem Wunsche des Papstes zu entsprechen. Er starb auch schon 879 mit Hinterlassung von drei jungen Söhnen, von denen die beiden älteren, Ludwig III., der im Ludwigs-lied gefeierte Sieger über die Normannen, und Karlmann, auch noch schnell dahinstarben, so daß 884 nur noch ein vierjähriges Kind, jener Karl, der später den Namen der Einfältige bekam, vorhanden war. In der Not suchte man bei dem unterdessen im ostfränkischen Reich allein übrig gebliebenen Herrscher, Karl dem Dicken, seine Zuflucht und erhob ihn auch im westfränkischen Reiche auf den Thron, so daß das ganze karolingische Reich mit Ausnahme des unter Boso selbständig gewordenen Burgund unter einem Oberhaupt stand wie zur Zeit Karls des Großen. Aber Karl der Dicke war kein Karl der Große, und ein großer Karl wäre damals wohl auch nicht möglich gewesen. Wegen seiner Schwäche setzten ihn zuerst die Ostfranken ab, dann auch die Westfranken. Jene erhoben Arnulf, den Herzog von Kärnten, diese Odo, den Grafen von Paris.

Aber Odo gebot in Paris nur über die Gebiete nördlich der Seine,

und sein Geschlecht stritt sich noch ein Jahrhundert hindurch mit den machtlosen letzten Karolingern um die Königskrone des westfränkischen Reiches, die erst 987 nach dem Aussterben der Karolinger dem Herzog von Francien, Hugo Capet, unbestritten zufiel. In den übrigen Teilen des westfränkischen Reiches, in Aquitanien und der Bretagne, hatten sich selbständige Gewalten gebildet, wie in der Provence und in Hochburgund.

In Italien war die Zerrissenheit eher noch schlimmer. Da stritt sich um die Königswürde und Kaiserkrone Berengar von Friaul mit den Herzögen von Spoleto, und verzweifelt wurde die Lage des Papsttums. Weil Papst Formosus den ostfränkischen König Arnulf herbeigerufen und ihm zu Rom die Kaiserkrone aufgesetzt hatte, wurde noch nach seinem Tode ein entsetzliches Strafgericht abgehalten. Die Leiche des Papstes, die schon mehrere Monate in der Erde geruht hatte, wurde aus dem Grabe geholt. Man riß ihr die päpstlichen Gewänder ab, dann wurde sie in einem Strick über die Straße geschleppt und in ungeweihter Erde verscharrt. Rom begann nach diesem ekelerregenden Frevel der Spielball zwischen den römischen Adelsparteien zu werden, denen noch die auswärtigen Herrscher von Oberitalien und Niedenburgund die Macht streitig machten. Der Anfang des 10. Jahrhunderts ist die traurigste Periode des Papsttums. Erst Otto I. machte ihr durch sein Eingreifen ein gewisses Ende.

Wie das Papsttum so waren auch viele andere Kirchen und Klöster den streitenden Großen, die die Macht an sich rissen, preisgegeben. Das Lehnswesen schien, nachdem die Zentralgewalt aufgelöst war und die Kronvasallen sich selbständig gemacht hatten, in Frankreich und Italien alles zu zersetzen. Fast alle Stifter und Klöster waren in der Gewalt eines Herrn, und dem Grundsatz des französischen Rechts „Kein Land ohne Lehnsherrn“ konnte man beifügen „Keine Kirche ohne Lehnsherrn“. Viele der alten Reichskirchen wurden zu Eigenbistümern der Großen, wurden mediatisiert. Der Herzog oder Graf, der seine Hand auf sie legte, beanspruchte die Ernennung des Bischofs an Stelle des Königs. Es war in Frankreich nichts seltenes, daß die Großen die vom König eingesetzten Bischöfe verjagten, daß man Bistümer, die erblicher Familienbesitz geworden waren, verkaufte und es dem Erwerber überließ, selbst Bischof zu werden oder einen anderen einzusetzen. Dann dürfen wir uns nicht darüber wundern, daß man auch vor Gewalttaten an den Personen der Bischöfe sich nicht scheute. Aber auch das kam vor, daß weltliche Herren die ganze Leitung einer Kirche in Anspruch nahmen, daß Laienbischöfe auftraten. Sie begegnen uns seit dem Ende des 9. Jahrhunderts wiederholt in Süditalien und Südfrankreich. Verheiratete Laienbischöfe sehen wir in Neapel, Capua, in Agen, Bazas, in Arles, aber auch in Lyon und Reims. Vielen Bischöfen erschien die Behauptung ihrer militärischen Herrschaft als das wichtigste.

Wir können uns am Ende des 9. Jahrhunderts und am Anfang des 10. Jahrhunderts nicht groß genug die Verwirrung in der Kirche

denken. Es drohte eine Auflösung der Kirche, die, von den durch äußere Feinde bedrohten Grenzen ausgehend, das Innere des Abendlandes ergriff. In manchen Grenzgegenden weisen die Bischofslisten in dieser Zeit für Jahrzehnte Lücken auf. An der Westküste Frankreichs waren es die Normannen, welche die Bistümer zerstört hatten. Wir führen nun einige Beispiele an, zunächst aus der Normandie und der Bretagne. Im Bischofskatalog von Avranches finden wir keine Bischöfe von 862 bis 990, im Bistum Bayeux von 876 bis 920, in Lisieux von 876 bis 988, in Séez von 910 bis 986, in Trégnier von 870 bis 950, in Rennes von 871 bis 950, in St. Briec von 850 bis 990. In der Kirchenprovinz von Bordeaux verschwinden die Bistümer von dem letzten Drittel des 9. Jahrhunderts bis um die Mitte des 10. Jahrhunderts. Ähnlich in der Gascogne, in den Pyrenäen, in der Großgrafschaft Toulouse und in der Provence, wo die Sarazenen furchtbar hausten. Dasselbe Bild gewähren die Küstenländer Italiens. Bischöfe des römischen Gebietes wanderten als Bettler herum. In ihren Sitzen hausten wilde Tiere. Am schlimmsten war es in Unteritalien, wo die Sarazenen ihre Macht am meisten fühlbar machten.

Wenn es derart schon mit den Bistümern stand, so waren die Klöster noch viel mehr preisgegeben. Wo sie nicht von den Landesfeinden zerstört wurden, kamen sie in die Hände der militärischen Großen. Der Verfall begann damit, daß die vom König begründeten Klöster als Eigentum des Königs angesehen wurden, der über ihren Besitz nach Gutdünken verfügte, ihn vertauschte oder zur Leihe gab. Die Könige bestellten solchen Klöstern auch den Abt, übertrugen die Abtwürde bisweilen auch einem Laien. Nachdem das Laienabtswesen schon unter Karl dem Kahlen im westfränkischen Reich weit verbreitet war, oft mehrere Klöster in der Hand eines Laien vereinigt waren, kamen nach Karl dem Kahlen fast alle Klöster in den Besitz von weltlichen Großen. Sie traten als Inhaber von Klöstern an die Stelle des Königs, bestimmten den Abt, erteilten ihm wie einem Lehnsmanne die Investitur. Das war die natürliche Folge davon, daß die Karolinger die Königsklöster als Eigenklöster angesehen hatten, gelegentlich, wenn auch nicht die Abtwürde, die persönliche Leitung und Verwaltung sich vorbehielten und Mitglieder ihrer Familie, Geistliche und Laien, Frauen und Töchter mit Klöstern ausstatteten. Das Frauenmünster in Zürich hatte Ludwig der Deutsche nacheinander seinen Töchtern Hildegard und Bertha verliehen, und dann kam es mit Säckingen an Richardis, die Gemahlin Karls des Dicken. Zuletzt hatten die Könige nach allen Seiten Klöster an ihre Großen verliehen. Die Klöster, die so an Große gekommen waren, folgten der Entwicklung der Lehen. Als solche wurden sie erblich in dem Besitz der Familie des Laienabtes oder Inhabers. Zwischen Inhabern und Laienäbten war der Unterschied, daß der Inhaber in der Regel einen Abt unter sich hatte und diesen bestimmte. Aber für das Kloster war der Unterschied oft nicht groß. Nachdem nun für das westfränkische Reich in dem Kapitulare von Quiersy 877 die Erbllichkeit der Lehen vom Vater auf den Sohn anerkannt war,

trachteten die Laienäbte, die in ihrer Hand befindlichen Klöster erblich zu machen wie die Grafschaften, mit denen sie belehnt waren, und ebenso wurde die Stellung eines Klosterinhabers erblich. Die Herzöge von Aquitanien, die Grafen von Anjou, von Chartres und Flandern behielten erblich in ihrem Besitz die Klöster, die ihnen vom König einst verliehen worden waren. Diese Großen übertrugen aber ihre Inhaberschaft nicht nur an ihre Gattinnen, sondern auch an Kinder und Schwiegerkinder.

Solche Zustände mußten die Bistümer wie die Klöster unrettbar in die Wirren der Zeit hineinziehen. Ihre Besetzung erfolgte meist nach Machtinteressen, nicht nach kirchlichen und religiösen Gesichtspunkten. Die Einsetzung von Laienäbten widersprach durchaus der klösterlichen Gemeinschaft, sagte offenbar, daß bei ihrer Leitung nur der Machtgedanke, der Eigennutz des Vorstehers maßgebend war, den nur die Leistungen für den Herrscher beschränkten. Das einzige, was die Klöster gegen die wirtschaftliche Aussaugung durch einen Laienabt tun konnten, war dies, daß sie das Abtsgut vom Konventsgut trennten, um den Unterhalt der Mönche wenigstens zu sichern. Aber auch die Verleihung von Klöstern an Laieninhaber ging von dem Gesichtspunkte der Nutznießung des Klosters aus. Dem Inhaber sollte auch immer eine Macht und Einnahmequelle gesichert werden. Er sollte den Abt oder die Äbtissin ernennen dürfen, das Recht des Einlagers haben und über die militärischen Kräfte verfügen, die das Kloster einst dem König unterstellt hatte. Mochte er sich vielleicht auch nur das Abtsgut vorbehalten, man war ganz auf seine Gnade angewiesen. Der Gesichtskreis dieser Großen als Klosterinhaber reichte über Machtfragen kaum hinaus, war dabei immer viel kleiner als der der Könige, die doch als Gesalbte für allgemeinere Interessen der Kirche Verständnis hatten. Die Verkümmernng des Besitzes, wenn nicht dessen Verschleuderung, die Vernachlässigung der religiösen und geistigen Interessen mußte zu einer völligen Verwilderung der Klöster im 10. Jahrhundert führen.

Merkwürdig ist es, daß das, was diese Verwilderung herbeiführte, nachher die Besserung ermöglichte. Als es der Reformbewegung gelang, die Großen für religiöse Ideale zu gewinnen, drängten oft die Großen als Klosterinhaber ihren Klöstern mit Gewalt die Reform auf, die man nur durch ihre Unterstützung durchzuführen vermochte.

In dem ostfränkischen Reiche entwickelten sich die Verhältnisse anders. Hier erlahmte die Zentralgewalt nicht lange, wurde bald schon unter den Ottonen wiederhergestellt. Das Lehnswesen war noch nicht so weit entwickelt. Darum behalten hier die Klöster im 10. Jahrhundert die Stellung, die sie im karolingischen Reiche innegehabt hatten. Auch an der Spitze der Bistümer sehen wir Bischöfe, die wie in alter Zeit treue Sorge um Kirche und Reich zu vereinigen suchten und nicht ohne Segen wirkten. Hier zeigten sich die Mißstände, die aus der engen Verbindung zwischen Staat und Kirche hervorgingen, erst im 11. Jahrhundert, als der Kampf zwischen Heinrich IV. und

den weltlichen Großen auch die geistlichen Großen zwang, Stellung zu nehmen, und sie sich dabei durch ihre Machtinteressen bestimmen ließen. Unterdessen war die kirchliche Reformpartei siegreich geworden, und Deutschland hatte es zu büßen, daß es dafür zu wenig Verständnis gezeigt hatte. Es kam der Investiturstreit, der dem deutschen Reiche schwere Wunden schlug.

§ 3. Die Begründung des römischen Kaisertums deutscher Nation. Die Ausbreitung der christlichen Kultur nach Osten und Norden. Geistiges und künstlerisches Leben in Deutschland.

Das ostfränkische Reich stand wohl vor dem Ausgange der Karolingerzeit fester da als das westfränkische. Es hatte seine Grenzen weit nach Westen vorgeschoben bis zur Schelde und etwas über die mittlere und obere Maas, und so blieben sie im wesentlichen das ganze Mittelalter hindurch. Aber unter dem letzten Karolinger, Ludwig dem Kinde, drohte auch dem ostfränkischen Reich der Zerfall. In der Not der Zeit bildeten sich herzogliche Gewalten in Bayern, Schwaben, Lothringen, Franken, Sachsen. Dem Betreiben des Erzbischofs Hatto von Mainz, des eigentlichen Regenten unter Ludwig dem Kinde, war es hauptsächlich zu verdanken, daß der Thron wieder besetzt wurde. Erkoren wurde der Frankenherzog Konrad, den höchst wahrscheinlich als ersten unter den deutschen Königen Hatto salbte und krönte. Konrad I. suchte die Herzogtümer zu beseitigen und fand dabei sogleich die Unterstützung der Bischöfe, die auf die deutlichste Weise ihm durch die Synode von Hohenaltheim 916 ausgesprochen wurde. In dem Kampfe erschöpfte sich Konrad. Sein Nachfolger, der Sachsenherzog Heinrich I., ging andere Wege. Er suchte sich mit den Herzögen abzufinden; aber das brachte nur eine vorübergehende Lösung der Spannung.

Otto I. mußte den Kampf von neuem aufnehmen und sicherte sich gegen sie, indem er sich eng mit den Bischöfen verbündete, die ihm, von wenigen Ausnahmen abgesehen, bereitwillig entgegenkamen. Sie sollten seine festesten Stützen sein. Er bildete dafür ihre territoriale Fürstengewalt aus. Sie wurden durch die erweiterten Immunitätsprivilegien frei von dem Gericht des Grafen; nur der bischöfliche Vogt, dem freilich vom König der Gerichtsbann übertragen wurde, hielt im Stiftsgebiet Gericht. Freigebig erteilte Otto den Bischöfen Zoll-, Münz- und Marktrechte, denen dann auch unter seinen Nachfolgern noch mehr als unter ihm die Übertragung von Grafschaftsrechten folgte. Der Bischof sollte nur dem König unterworfen sein. Dafür aber sollte die geistliche Aristokratie als Gegengewicht gegen die weltliche Aristokratie fest in der Hand des Königs sein, stets für seinen Dienst sich bereit finden. Sinnfällig brachte Otto das zum Ausdruck,

indem er, was früher nur selten vorgekommen war, nun stets dem zum Bischof Erwählten den bischöflichen Stab übergab, um zu zeigen, daß er das Bistum übertrage. Bis dahin war es im fränkischen Reiche meist üblich gewesen, daß der Metropolit bei der Konsekration dem Erwählten den Stab übergab. Bei der Übergabe des Stabes ließ sich der König von dem Bischof einen Treueid leisten. Daß der König damit nicht nur weltlichen Besitz und weltliche Rechte, sondern auch das kirchliche Amt verlieh, dafür hatte man das Gefühl verloren. Man nahm daran keinen Anstoß, daß der Herrscher sich so geistlicher Diener versicherte. Sie dienten auch treu ihrem Herrn und ihrem Vaterlande.

Auf die Auswahl der Persönlichkeiten legte Otto besonderen Wert. Sein Wille war ausschlaggebend bei der Besetzung der Bistümer. Die Wahl sah er nur als einen Wahlvorschlag an, der erst durch seine Zustimmung zu einem Ergebnis führte, oder er ernannte einfach und ließ nachträglich die Wahlhandlung vornehmen. Er wohnte vielfach der Wahl bei oder ließ gegen die kirchlichen Bestimmungen die Wahl am Hofe vornehmen. Wie sehr sein Einfluß bestimmend war, ersehen wir daraus, daß so viele seiner Verwandten damals Bischofsstühle bekleideten. Die Besetzung der Herzogtümer durch seine Verwandten hatte dem Herrscher nicht die Treue der herzoglichen Gewalten sichern können. Bei der Besetzung der Bistümer kam seine Politik eher zum Ziele, weil hier durch die Ehelosigkeit der Bischöfe ihm nicht die Erblichkeitsbestrebungen der Familien entgentreten konnten. Der Tod eines Bischofs gab ihm immer wieder Anlaß, über die Machtquelle, die ein Bistum gewährte, zu verfügen.

Daß man daran keinen Anstoß von kirchlicher Seite nahm, erklärt sich hauptsächlich daraus, daß bei der Auswahl der Persönlichkeiten die kirchlichen Interessen nicht außer Acht gelassen wurden. Otto I. selbst sah darauf vielleicht weniger, aber er hatte in seinem zum Erzbischof von Köln ernannten Bruder Bruno einen trefflichen Berater, der das an seiner Stelle besorgte. Bruno war auch Erzkaplan und hatte als solcher den Hofklerus und durch ihn die kirchlichen Verhältnisse des Reiches in seiner Hand. Die Kapelle des Königs war die Pflanzschule, aus der die Geistlichen hervorgingen, die auf die Bischofsstühle kamen. Sie waren herangebildet worden in dem Gedanken, daß die Interessen der staatlichen und der kirchlichen Ordnung zusammenfielen. Als Bischöfe finden wir sie eifrig tätig für diese Ordnung. Sie beraten den König, unterstützen seine Politik nach innen und außen, ziehen mit ihm zu Felde, sorgen für kirchliche Zucht und Bildung der Geistlichen, für gerechtes Gericht wie für die wirtschaftliche Entwicklung ihrer Bischofstädte und Territorien, indem sie Handel und Verkehr heben, Stadtmauern bauen lassen, die Dienste der Hörigen ordnen, Wälder ausroden lassen. Es sind fast alle tüchtigen Verwalter, denen die praktischen Aufgaben im Vordergrund stehen.

Die politische Stellung der deutschen Bischöfe, die damals begründet wurde, erhielt sich das ganze Mittelalter hindurch. Sie kam

darin schon zum Ausdruck, daß die Würde eines Erzkanzlers und Erzkaplans unter den deutschen Erzbischöfen wechselte, bis sie seit den Zeiten Heinrichs I. mit seltenen Ausnahmen dem Erzbischof von Mainz blieb, der Kölner seit 1031 die Würde eines Erzkanzlers für Italien erhielt. Als der erste unter ihnen behauptete sich der Mainzer, der Nachfolger des hl. Bonifatius auf diesem Bischofssitz. Er hatte sich nicht nur vom Papste 975 mit dem Primat das Recht verbriefen lassen,¹ den König zu weihen, sondern erlangte auch nach dem Vorbild, das der Erzbischof Adalbero von Reims bei der Erhebung Hugo Capets 987 gegeben hatte, bei der Wahl Heinrichs II. 1002 für die Königswahl das Erststimmrecht. Das Recht, den König zu salben und zu krönen, mußte der Mainzer wohl seit 1028 an den Kölner Erzbischof abtreten, in dessen Diözese der Krönungsort Aachen lag, aber das Erststimmrecht blieb ihm bis zum Ende des römischen Reiches deutscher Nation. Im Mittelalter spielte fast bei allen Königswahlen die hohe Geistlichkeit eine hervorragende Rolle. Die Mainzer Erzbischöfe können wiederholt geradezu als Königsmacher bezeichnet werden.

Wie die Bischöfe immer bereit waren, für die Ordnung in Deutschland einzutreten, so waren sie auch leicht dafür zu haben, daß in Rom Ordnung geschaffen wurde, wo der unwürdige Zustand, den die Adels-herrschaft seit dem Zerfall der Karolingerherrschaft hervorgerufen hatte, besonderes Ärgernis erregte. Darum unterstützten sie sogleich Otto I., als er, der in Oberitalien schon wiederholt gegen Berengar von Ivrea herbeigerufen war, sich entschloß, dem Hilferuf des Papstes zu folgen. Der Papst Johann XII., der Ottos I. Schutz begehrte, war der Sohn jenes Alberich, des Sohnes der Marozia, der seit 932 über zwanzig Jahre als „princeps“ Rom und das Papsttum beherrscht hatte. Von Berengar bedrängt, rief Johann XII. Otto um Hilfe. Nächste dem Kampf gegen den alten Gegner Berengar leitete Otto, als er nach Süden zog, gewiß der Gedanke, sich noch enger die Kirche in Deutschland zu verbinden. Er empfing zum Danke für sein Erscheinen in Rom am 2. Februar 962 die Kaiserkrone, und es schien, als ob durch den deutschen Herrscher das Kaiserreich Karls des Großen wieder erneuert worden sei.

Aber wenn schon Karls Macht nicht das ganze Abendland umfaßte, England, Süditalien und Spanien zum größten Teil außer seinem Bereiche blieb, so war die Einschränkung noch größer unter Otto. Ihm entzog sich das westfränkische Reich. Allerdings kam nachher Burgund, seitdem es im Jahre 1032 Konrad II. erwarb, unter die Macht des Trägers der Kaiserkrone. Aber in Italien und Burgund war die Macht des Kaisers nur so groß, als er persönlich seinen Anordnungen Nachdruck zu geben vermochte. Beide Länder blieben gesonderte Reiche, die ihre eigene Kanzlei und besondere Landtage hatten.

¹ Jaffé² 3784.

Die Idee, welche dem Kaisertum Ottos und seiner Nachfolger auf dem deutschen Thron zugrunde lag, war allerdings insofern die gleiche wie bei Karl dem Großen, als sie auf dem Schutz der Kirche und des Papsttums insbesondere beruhte.

Otto hatte in einer feierlichen, noch erhaltenen Urkunde die Versprechungen wörtlich erneuert, die die Karolinger den Päpsten auszustellen gewohnt waren. Es wurden sowohl die früheren Schenkungen wieder verbrieft, als auch die alten Sicherheiten gegeben für die kanonische Besetzung des päpstlichen Stuhles. Der Papst sollte nicht geweiht werden, bevor kaiserliche Boten sich von der Rechtmäßigkeit der Wahl überzeugt hätten, und sie sollten ein eidliches Versprechen vom Papst empfangen, daß der Papst nach Recht und Gerechtigkeit regieren wolle. Indem der Schutz des Papstes der besondere Inhalt der Kaiserwürde war, die der Papst mit der Krönung in Rom verlieh, erhielt das Kaisertum wie früher seine Bedeutung durch den engen Bund mit der Kirche, und das enge Verhältnis zwischen dem Herrscher und dem Episkopat, wie es bis dahin in Deutschland schon vorhanden war, wurde damit noch bekräftigt.

In der Tat hat die deutsche Kaisermacht trotz vieler Zwischenfälle im wesentlichen das Papsttum geschützt. Wie Otto I. es aus der unwürdigen Lage befreit hat, in der es der Spielball der römischen Adelsparteien war, so haben auch nachher die Eingriffe des Kaisers noch oft in gleicher Weise gewirkt. Solange das Papsttum schutzbedürftig war, konnte es dieses Schutzes nicht entbehren. Aber wenn das Bedürfnis nicht mehr vorhanden war und der Kaiser aus der Schutzpflicht ein Herrscherrecht herleiten, in Rom und Italien nicht so sehr seine schützende als seine herrschende Macht zeigen wollte, dann freilich konnte sich das Verhältnis leicht in sein Gegenteil verkehren.

Wenn des Kaisers Macht als eine Gefahr für die Unabhängigkeit des Papsttums und der Kirche angesehen wurde, dann konnten und mußten sich Konflikte ergeben, die für Papsttum und Kaisertum gefährlich werden mußten, besonders für das Kaisertum. Denn die kaiserliche Herrschaft war in Deutschland mit den Bischöfen eng verbunden, und wenn dieses Bündnis ins Schwanken gebracht wurde, so wurde an den Grundlagen der Herrschaft gerüttelt. Dazu kam, daß die abendländische Kirchengemeinschaft ein noch weiteres Band darstellte als das, welches die Länder des Kaiserreiches umfaßte. Waren die Päpste darauf angewiesen, sich Verbündete gegen den übermächtigen Kaiser zu suchen, dann fanden sie dieselben nicht nur in Italien, Burgund und Deutschland, sondern noch mehr in den anderen Ländern, über die der Kaiser nicht gebot. Die moralischen Kräfte, die dann wach wurden, erwiesen sich doch als stärkere gegenüber den militärischen Machtmitteln, weil das alte Fundament der abendländischen Kultur die religiöse Einheit war. Über dem Kaiser stand noch diese moralische Einheit dem Papste als Schutz zur Verfügung. Darum schlugen die Kämpfe zwischen Kaisertum und Papsttum immer weite Wellen. Groß standen die Päpste meist da, wenn sie gegen über-

mächtige Kaiser ihre geistliche Würde mit solchen moralischen Kräften verteidigten. Das Papsttum hat in diesen Kämpfen nie auf die Dauer vergewaltigt und entwürdigt werden können.

Die schwächsten Träger der Tiara sind nicht in den Zeiten gewesen, in denen die Päpste unter dem Schutz und der Gewalt der Kaiser standen, sondern in jenen, da die Päpste den Adelsparteien in Rom, dem Geschlechte der Theodora und Marozia, den Crescentiern und Tusculanern ausgeliefert waren. Diese kleinen, nur in Rom sich abspielenden Kämpfe erregten nicht so schnell die allgemeine Aufmerksamkeit wie die Kämpfe mit dem Kaiser. Deshalb fand ein in den Adelspartei-kämpfen verwickelter Papst nicht so rasch Verbündete. Aber die Parteien, welche in Rom den Papst herabdrückten, nahmen auch weniger Rücksicht auf die allgemeinen kirchlichen Interessen, denen der Kaiser doch Rechnung tragen mußte und die ihn mahnten, nicht zu weit zu gehen.

Die Kaiser des 10. und beginnenden 11. Jahrhunderts haben wohl Rom auch schon oft ihre Macht fühlen lassen. Sie haben zwei Päpste als Gefangene über die Alpen gehen lassen: Benedikt V. und Gregor VI. Aber sie haben keinen unwürdigen auf den päpstlichen Stuhl gebracht, dagegen manchen Eindringling verjagt. Für den Tiefstand des römischen Klerus in dieser Zeit ist es bezeichnend, daß wiederholt durch den Kaiser unbescholtene Mitglieder des deutschen Klerus an die Spitze der Kirche gestellt wurden, durch Otto III. Gregor V., auf den derselbe Kaiser den ersten Franzosen Silvester II. folgen ließ, dann die unter Heinrich III. beginnede Reihe deutscher Päpste.

Bis dahin, bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts, erschien der Kaiser, gestützt auf die deutschen Kirchenfürsten, mit denen die Bischöfe des kaiserlichen Italiens sich in eine Linie stellten, als der Vertreter von Zucht und Ordnung in der ganzen Kirche des Reiches, auch in der römischen Kirche, deren kirchliche Autorität niemand in Zweifel stellte. Ernst nahmen es zugleich die Kaiser mit dem Berufe, die Kirche nach außen zu schützen. Der Kaiser Otto II. zog gegen die Araber in Unteritalien, ohne freilich am Ende den Sieg zu behalten. Aber gemeinsam mit den Päpsten schützten sie dort an gefährdeter Stelle die römische Kirche gegenüber den kleinen langobardischen Fürsten wie gegen die Griechen, bis ihnen die französischen Normannen hier die Aufgabe abnahmen.

Auch haben manche Kaiser für die höheren Aufgaben und Ziele der Kirche Verständnis gezeigt. Phantastisch ausgestaltet zeigte sich das Eingehen auf päpstliche Pläne bei dem jungen, feingebildeten Otto III., dem Enkel der burgundischen Adelheid und Sohn der griechischen Prinzessin Theophano. Gemeinsam mit dem größten Gelehrten der Zeit, dem in Spanien gebildeten Südfranzosen Gerbert, den er als Silvester II. auf den päpstlichen Stuhl erhob, plante Otto III. einen seltsamen Völkerbund unter päpstlicher und kaiserlicher Leitung, wobei

er das alte Imperium Romanum in einer neuen Art erstehen lassen wollte, die den wirklichen Verhältnissen wenig Rechnung trug. Er baute sich einen Palast auf dem Aventin, wollte seine Residenz in Rom aufschlagen, nannte sich nicht mehr wie seine Vorgänger einfach Kaiser, sondern Kaiser der Römer. In Silvester tauchte damals zuerst der Gedanke eines Kreuzzuges auf, der das Heilige Land aus den Händen der Ungläubigen befreien sollte. Wie Kaiser und Papst, die eng zusammen gingen, sich das Verhältnis zu den anderen Staaten dachten, kann man in etwa daraus erschließen, daß Otto III. der Kirche in Polen eine selbständige kirchliche Organisation um das neue Erzbistum Gnesen gestattete, den Herzog Boleslaw den Glorreichen mit dem Reifen eines Patricius schmückte, ihn so nicht als Untertan des deutschen Königs, sondern des römischen Kaisers erscheinen ließ, daß auch in Ungarn damals eine selbständige kirchliche Organisation mit dem Erzbistum Gran geschaffen und der christliche Herrscher Stephan zur apostolischen Majestät erhoben wurde, indem er vom Papste eine Krone erhielt. Aber diese Pläne, die auf eine christliche Völkergemeinschaft hinausgehen wollten, wurden nur von den beiden Personen des Papstes und des Kaisers getragen, sanken bald mit deren frühem Tode ins Grab, 1003 bzw. 1002, krankten vor allem daran, daß der Kaiser die nationale Grundlage verkannte, auf der seine Macht beruhte.

Ideale Pläne etwas anderer, aber doch ähnlicher Art verfolgte der letzte der sächsischen Kaiser, Heinrich II. der Heilige, der die neuen Ideen zu würdigen verstand, die mit der kirchlichen Reformbewegung verknüpft waren. Er wollte eine große Reform der abendländischen Kirche herbeiführen, in der sich die Herrscher des Abendlandes mit dem Papste einigen sollten. Im Jahre 1023 kam er deshalb mit dem französischen König Robert an der Mündung des Chiers zusammen. Die beiden Herrscher schlossen bei dieser Zusammenkunft einen Freundschaftsbund und berieten, wie der Friede in der Kirche gewahrt, Recht und Gerechtigkeit zu Ehren gebracht werden könnten. Dann verhandelte Heinrich II. mit dem letzten König von Burgund, Rudolf III., in Basel, dessen Münster damals gebaut wurde. Auf einer großen Versammlung in Pavia, bei der der Papst Benedikt VIII. erscheinen und alle Bischöfe von diesseits und jenseits der Alpen zusammentreffen sollten, wollte man greifbare Beschlüsse über die Kirchenreform fassen, die zweifelsohne auch zu einer Annäherung der christlichen Reiche des Abendlandes geführt hätte. Aber aus der Zusammenkunft wurde nichts. Im Jahre 1024 starben Benedikt VIII. und Heinrich II. kurz nacheinander.

Niemals waren vielleicht Kaiser und Papst sich so nahe getreten wie damals. Benedikt VIII. hatte dem Kaiser seine freundschaftliche Ergebenheit offenbar gezeigt, als er zur Einweihung der Stephanskirche in dem neuen vom Kaiser und seiner Gemahlin, der hl. Kunigunde, gegründeten Bistum Bamberg über die Alpen gereist war. Kein deutscher Kaiser war so von Verständnis für kirchliches Leben

durchdrungen wie Heinrich II. Wäre die von ihm geplante Kirchenreform zustande gekommen, so wäre vielleicht der Kampf verhütet worden, der um die Reform ein halbes Jahrhundert später entbrannte. Aber auf der anderen Seite konnte man sich wohl fragen, ob denn die Reform auch eine ganze geworden wäre, bei der die weltliche Macht die führende war. Denn Heinrich II., nicht der Papst Benedikt VIII. war bei dem Plane bis dahin der treibende gewesen. Tiefere Fragen mußten dabei mit behandelt werden. Wollte man den Mitgliedern der Kirche die kirchlichen Aufgaben als ihre ersten Pflichten tief einprägen, so war eine gewisse Trennung zwischen Staat und Kirche notwendig. Die Kirche durfte nicht völlig zur Staatskirche werden. Sollte sie ihre ganze verjüngende Kraft wieder erhalten, so mußte sie selbst die Heilmittel der Gesundung finden. Dafür waren die Zeiten damals noch nicht reif. Noch hatten die Reformgedanken nicht in Rom selbst den berufenen Führer.

In der nächsten Zeit unter Konrad II. und Heinrich III., den ersten Herrschern aus dem salischen Hause, sehen wir wieder auf dem Stuhle Petri Päpste, die nur an die Vertretung ihrer egoistischen Familieninteressen dachten, wenn sie nicht noch schlimmer sich bloßstellten. So Johann XIX. aus dem Geschlecht der Tusculaner und noch mehr sein Neffe und Nachfolger Benedikt IX., der mit 20 Jahren durch Simonie ohne Vernehmung der Kardinäle auf den päpstlichen Stuhl erhoben worden war und von dessen Lebenswandel man sich Arges erzählte. Die Römer erzwangen schließlich Benedikts Absetzung, ohne aber eine Besserung herbeiführen zu können. Der auch nicht ohne Simonie erhobene Gegenpapst Silvester III. wurde bald wieder von Benedikt IX. verdrängt, bis dieser sich zu einem schmachvollen Kaufvertrag herbeiließ, indem er den Pontifikat seinem Paten Johann Gratian verkaufte, der kein anderes Mittel wußte, um dem schändlichen Treiben Benedikts ein Ende zu bereiten. Als Gregor VI. bestieg Johann Gratian den päpstlichen Stuhl, anfangs von den Reformfreunden begrüßt, aber die offenbar bei seiner Erhebung vorgefallene Simonie belastete auch ihn.

Da alle anderen Mittel vergeblich schienen, so wandte man sich an den frommgesinnten Kaiser Heinrich III., um das Papsttum von den drei sich bekämpfenden Nebenbuhlern zu befreien. Ein dem Kaiser Heinrich II. verwandter Einsiedler aus dem Böhmerwald, Gunther, forderte Heinrich III. in schlichten, aber eindrucksvollen Versen auf, die drei Päpste abzusetzen und an ihrer Stelle der Kirche ein würdiges Oberhaupt zu geben:

Propter aurum et argentum
Hoc malum est inventum.
De matre avaritia
Nascuntur haec vitia.
Sede modo rex Henrice
Omnipotentis vice

Destrue hoc connubium
 Triforme et dubium,
 Ne patiaris confundi
 Quattuor plagas mundi.¹

Heinrich folgte dem Rufe, ging nach Italien und ließ auf den durch ihn berufenen Synoden zu Sutri und Rom 1046 alle drei Päpste absetzen, Gregor VI. aber sandte er über die Alpen als Gefangenen in die Verbannung. Auf seine Designation hin wählten die Römer den Bischof Suidger von Bamberg, der als Papst Clemens II. dem deutschen König die Kaiserkrone verlieh. Unter dem Eindruck der moralischen Erfolge Heinrichs beschlossen die Römer, daß fortan kein Papst mehr ohne den Willen des Kaisers gewählt und geweiht werde. Zum Zeichen der Stellung, die er nun in Rom auszuüben entschlossen war, setzte sich der Kaiser auch noch den goldenen Reif auf das Haupt, das Symbol der Patriciuswürde, welche von den Crescentiern und Tusculanern mißbraucht worden war. Der Herrschaft dieser Adelsparteien in Rom war ein Ende bereitet, für die Reform der Weg gebahnt. Mit Leo IX., dem dritten in dieser Reihe deutscher Päpste, stellte sich das Papsttum entschlossen an die Spitze der kirchlichen Reformbewegung, die damit schnell Fortschritte machte und namentlich in Italien energisch einsetzte, ohne daß es deshalb zunächst zu einem Bruche mit dem Kaiser kam. Papst Viktor II., der frühere Bischof von Eichstätt, der nach Leo auf den päpstlichen Stuhl kam, wurde vom Kaiser zum Statthalter in Italien ernannt. In den Armen dieses Papstes starb Heinrich III. 1056.

Aber jäh sollten sich dann in wenigen Jahren die Verhältnisse umkehren. Noch nicht 25 Jahre nach der Synode von Sutri erschien ein päpstlicher Gesandter, der sittenstrenge Petrus Damiani, in Frankfurt am Main 1069, saß zu Gericht über den Sohn Heinrichs III., den 19 jährigen König Heinrich IV., der seine Gemahlin ohne Grund verstoßen wollte, und zwang ihn, die christliche Sitte zu ehren. Zugleich entsetzte sich Petrus Damiani damals über das sittenlose Treiben der Fürsten in Deutschland und das simonistische Gebahren der Bischöfe, deren vornehmste Vertreter er nach Rom zur Verantwortung laden ließ. Noch einige Jahre später sehen wir Papst und König in schärfstem Kampfe einander gegenüberstehen, den König gestützt und geführt von der überwiegenden Mehrzahl der deutschen und oberitalienischen Bischöfe.

Wie kam es denn, daß die deutschen Bischöfe, deren Vorfahren so oft mit dem Kaiser für Zucht und Ordnung in der Kirche wie im Reiche gesorgt hatten und auch in Rom bessere Zustände herbeigeführt haben wollten, nun sich von anderen überflügeln ließen? Man kann zugeben, daß ihnen die Vertretung der alten Ordnung oder vielmehr Unterordnung unter den Herrscher als ein patriarchalischer

¹ Grauert, Rom und — Gunther der Eremit. Histor. Jahrb. XIX (1898), 254.

Zustand erschien, den aufzugeben manchen wider das bewährte Herkommen war. Aber seltsam bleibt es immer, daß so viele den idealen Schwung, der in der religiösen Reformbewegung lag, verkannten, sich im Gefolge des sittlich lange nicht so hoch wie sein Vater dastehenden Königs derart fortreißen ließen, und daß unter ihnen nicht wenige waren, die mit Recht vom kirchlichen Standpunkte aus in ihrem Wandel zu wünschen übrig ließen. Es war in dem deutschen Episkopat von der Mitte des 10. bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts allmählich ein Wandel vor sich gegangen.

Auf den deutschen Bischofsstühlen sehen wir im 10. Jahrhundert und am Anfang des 11. Jahrhunderts eine große Anzahl von Bischöfen, die treffliche Oberhirten waren. Wir nennen den heil. Ulrich von Augsburg, der seinen Bischofssitz gegen die Ungarn verteidigte und täglich mit seinen Priestern das Officium betete, auch gleich seinem Freunde, dem Jerusalempilger Konrad von Konstanz, fleißig visitierte und predigte, den hl. Erzbischof Willigis von Mainz, den treuen Berater der Kaiserinnen Adelheid und Theophano während der Minderjährigkeit Ottos III. und Erbauer vieler Kirchen, auf dem Kölner Erzstuhl den klugen und gelehrten Bruder Ottos I., Bruno und eben dort Heribert, der Ottos III. Leiche aus Italien nach Deutschland brachte und das Kloster in Deutz stiftete, in Hildesheim die Bischöfe Bernward und Godehard. Von Lüttichs trefflichen Bischöfen Notker und Wazo wie manchem anderen wird noch später die Rede sein.

Diese Reihe heiliger Bischöfe wird aber im Laufe des 11. Jahrhunderts dünner. Die Bischöfe treten vielmehr als Kirchenfürsten und Staatsdiener, auch als Heerführer uns entgegen, weniger als geistliche Hirten. Den Bischöfen machten es die Äbte der großen Königsklöster gleich, denen ihr Reichtum es gestattete, als Fürsten aufzutreten. Heinrich II., der wohl erkannte, daß der Reichtum der königlichen Klöster ihren inneren Geist erlahmen ließ, griff rücksichtslos ein, um eine ernstere Richtung aufkommen zu lassen. Er nahm den Klöstern einfach einen Teil ihrer Güter, wozu er sich als Inhaber der Königsklöster für berechtigt hielt, und drängte ihnen strenge Äbte auf.

Die repräsentierende äußere Stellung der Bischöfe und Äbte, ihre große Macht, ihre vielen politischen Geschäfte nahmen die meisten so in Anspruch, daß sie im Äußerlichen aufgingen und die inneren Aufgaben, für das Seelenheil ihrer Diözesanen zu sorgen, außer acht ließen.

Die Bischöfe und die Klöster taten viel für die Förderung materieller und geistiger Kultur. In der Pflege religiöser Vertiefung und asketischer Gesinnung aber geschah nicht so viel. Es war ein Zustand ähnlich wie zur Zeit Karls des Großen. Die deutsche Kirche nahm den Charakter einer Landeskirche an. Nur äußerte sich die Initiative des Herrschers in den kirchlichen Angelegenheiten nicht mehr so unmittelbar wie in der Kapitulariengesetzgebung Karls des

Großen. Die Herrscher verzichteten darauf, direkte Vorschriften über das kirchliche Leben zu erlassen wie einst Karl der Große, und begnügten sich damit, in den Bischöfen zuverlässige Männer als politische Stützen und ordentliche Verwalter ihrer Diözesen anzustellen. Bei den Synoden holten die Bischöfe nicht mehr die Bestätigung des Königs ein. Die Forderungen eines Nikolaus I. von der Freiheit der Kirche in ihren rein kirchlichen Aufgaben hatten immerhin einen gewissen Fortschritt erzielt. Aber da die Bischöfe sich auf die Ordnung und Verwaltung ihrer Diözese beschränkten, so hatten sie nicht sehr das Bedürfnis, zur Beprechung allgemein kirchlicher Fragen zusammenzukommen. Nur bei besonderen Anlässen traten Synoden zusammen, und diese gaben keine weiteren neuen Anregungen. Sie begnügten sich damit, frühere Beschlüsse zu wiederholen.

Eine rege Tätigkeit sehen wir hingegen auf dem Gebiete der Missionen, wo die Fortschritte des Christentums mit dem Bestreben äußerer Machtausdehnung zusammenfielen. Aber es sind mehr äußerliche Fortschritte, wie ja auch die von dem Staate unterstützte und mit dem Staatsinteresse sich deckende deutsche Kirche sich für solche äußere Machtfragen am meisten interessierte. Die Fortschritte der Mission gehen nicht in ruhigem, innerem Arbeiten voran, denen dann als Krönung die äußere Organisation folgt. Sondern meist dringen die Heere vor, denen die Priester folgen, und mit der militärischen Organisation des Landes beginnt auch bald die kirchliche. Man beginnt weniger mit der Aussendung von Mönchen und der Gründung von Klöstern, als mit der Einsetzung von Bischöfen.

Diesen Charakter zeigte besonders die Mission bei den Wenden, den slawischen Stämmen rechts der Elbe, wo am Anfang des 10. Jahrhunderts noch ungebrochenes Heidentum herrschte, jeder Stamm sein heidnisches Heiligtum hatte. In Schlesien war ein hochverehrtes slawisches Heiligtum der Zobtenberg. In der Nähe der Ostseeküste im heutigen Mecklenburg stand ein berühmter heidnischer Tempel, aus Holz gebaut, der mit barbarischer Ausstattung versehen war. Das Heidentum wurde durch einen besonderen Priesterstand aufrecht erhalten, der die Zukunft zu deuten hatte. Die heidnischen Götter erschienen den Slawen als furchtbar zornig, wie die ganze Nation meist nur zornige, nie gütige Herrscher kannte, und infolgedessen ein eigentümlicher Zug von Melancholie in das Sinnen und Träumen des Volkes kam. Die weiten Ebenen des platten Landes boten nirgends Schutz für kleine politische Sonderbildungen. Da stand dem Despotismus des Ostens der Schauplatz für seine Entwicklung immer offen. Den Göttern nahte man mit größter Furcht. Ehe man opferte, erforschte man erst durch Zeichen, ob den Göttern ein Opfer genehm sei. Hier gab es auch in der Urzeit keine Gemeinschaften von freien Männern. Wenige Herren geboten über viele Hörige, die sich in gedrücktester sozialer Lage befanden.

Die Deutschen verachteten die Slawen und ihre Sprache, kämpften gegen sie als Barbaren. Güte erfuhren die Slawen von ihnen nicht.

Darum wird uns von einem slawischen blinden Bettler in Merseburg zur Zeit, als die Heiligenverehrung Heinrichs II. begann, erzählt, er habe nicht glauben wollen, daß ein deutscher Heiliger einem Wenden helfen könne, und sei sehr erstaunt gewesen, als er durch die Fürbitte des verstorbenen Kaisers doch geheilt wurde.¹ Die Deutschen, die im Wendenlande vordrangen, wollten die Slawen nicht gewinnen. Sie bekriegten sie nicht, um sie sich ein- und unterzuordnen, sondern um sie zu verdrängen. Die deutsche Kirche vertrat dabei mehr eine nationale als eine religiöse Aufgabe. Sie hatte die eroberten Gebiete kirchlich zu organisieren, nicht aber in erster Linie die Religion des Friedens zu bringen. So zog sie mit den Heeren Ottos I. aus, der seinen schärfsten Degen, den Markgrafen Gero, der sonst ein frommer Mann war, unbeschränkt dreinschlagen ließ. Die Kämpfe nahmen einen grausamen Charakter an. Es waren zu gleicher Zeit Rassen- und Religionskämpfe.

Hier war aber auch der Sachse Otto I. wie nirgends sonst interessiert an den Fortschritten der Kirche, weil die Kirche seine Krieger im Lande festhalten und die Herrschaft sichern sollte. Als Feldgeistliche zogen die ersten Missionare aus und wirkten zuerst als Seelsorger für die deutschen Truppen. Ihre ersten Gemeinden sind die deutschen Krieger. Die ersten Kapellen, die sie gründeten, waren Kapellen in den festen Burgen und militärischen Plätzen, von wo aus sie dann das Evangelium den umwohnenden Wenden predigten. Früh dachte Otto daran, die kirchliche Organisation durch Ernennungen von Bischöfen weiter auszubilden, die seine politischen Stützen gegen die Feinde sein sollten. Während er im Norden im Missionsprengel der Hamburger Kirche, zur Mission bei den Dänen bestimmt, die Bistümer Schleswig, Ripen und Aarhus 947 gründete, denen sich das Bistum Oldenburg bei den nördlichen Wenden an der östlichen Spitze Holsteins anschloß, entwarf er einen großen Missionsplan für die Wenden an der mittleren Elbe.

Im Jahre 937 gründete er durch Mönche, die vom Kloster St. Maximin von Trier genommen worden waren, als Missionszentrum in der königlichen Pfalz zu Magdeburg das Kloster zum hl. Mauritius, dessen Kult damals von Burgund sich nach Deutschland weit verbreitete. Nicht lange nachher begann er den Bau der Domkirche in Magdeburg. Dann betrieb er die Errichtung eines Erzbistums und einer bis zur Oder ausgedehnten Kirchenprovinz mit zäher Ausdauer und erreichte die Erfüllung seines Wunsches 962 bei Papst Johannes XII., als er zur Kaiserkrönung nach Rom gekommen war. Am Weihnachtsfest 968 wurde Adalbert als der erste Erzbischof von Magdeburg inthronisiert, der vorher zu den Russen als Missionar gesandt worden war. Adalbert weihte sogleich die ersten Bischöfe von drei neu errichteten Suffraganbistümern, Merseburg, Zeitz, das später nach Naumburg verlegt wurde, und Meißen. Auch die 948

¹ M. G. SS. IV, 815 f.

schon gegründeten Bistümer Brandenburg und Havelberg wurden Magdeburg jetzt untergeordnet.

Im äußeren Organisieren der Missionskirchen konnte man nicht rasch genug sein, ohne daß vielfach die notwendigsten inneren Voraussetzungen vorhanden waren. Man baute sogleich die kirchlichen Organisationen auf den militärischen auf, die nebenher gingen, Burgwardschaften und Grafschaften. Das Land der slawischen Häuptlinge in den Wendengebieten zwischen Elbe und Oder wurde vom deutschen König in Besitz genommen und an deutsche Ansiedler gegeben. Als erobertes Land wurden weite Gebiete germanisiert.

Die Folge dieser Gewaltmaßnahmen war aber, daß der Haß, wenn er die Gelegenheit gekommen sah sich zu äußern, furchtbar hervortrat ebenso der christlichen Kirche gegenüber wie der Fremdherrschaft. Der zweite Bischof von Brandenburg, Dodilo, wurde im Jahre 980 von seinen Diözesanen erdrosselt. Als drei Jahre nachher im Wendenland die Nachricht von der Niederlage Ottos II. in Unteritalien eintraf, erhoben sich die Slawen überall längs der Elbe. Die Bischofssitze von Brandenburg und Havelberg wurden zerstört, die Leiche des Bischofs Dodilo aus der Gruft gerissen, ihrer bischöflichen Gewänder beraubt und nackt in die Gruft zurückgeworfen. So wurde in diesen Gebieten die christliche Lehre noch lange durch die Verbindung mit der gewaltsamen Aufdrängung der deutschen Herrschaft belastet. Es gelang nicht so schnell, wie einst im Sachsenland, das sich bald selbständig hatte entwickeln können, die Erinnerung an die Gewalttaten zum Vergessen zu bringen.

Selbständiger konnte sich das Christentum bei den Polen entwickeln, und darum schlugen daselbst die Wurzeln auch tiefer. Die christliche Gattin eines Herrschers hatte hier wie einst bei den Germanenstämmen im 6. und 7. Jahrhundert mit milder Frauenhand dem Christentum die Türe geöffnet. Miesco, der Gemahl der böhmischen Dobrawa, nahm ein Jahr nach seiner Vermählung 966 oder 967 die christliche Religion an, und Jordan, der wohl mit Dobrawa aus Böhmen gekommen war, tritt uns als erster in Polen wirkender Bischof entgegen, der seinen Sitz in Posen nimmt. Der aus der Ehe des Miesco mit Dobrawa hervorgegangene Sohn, Bodeslaw I. Chrobry, der Glorreiche, hatte das Glück, selbständig bei der Organisation der Kirche mitzuwirken.

Kaiser Otto III. schlug gegenüber dem Polenreiche, das sich damals von der Ostsee bis zu den Karpathen ausdehnte, eine andere Politik ein als sein Großvater. Er suchte ihm die Segnungen der christlichen Kultur, frei von allen politischen Nebenabsichten, zu überbringen, und er hat darum das seinige mit dazu beigetragen, daß die Polen schnell und gern die christliche Lehre annahmen. Er kam nach Gnesen an das Grab seines schwärmerisch verehrten Freundes, des als Märtyrer bei den Preußen verstorbenen Bischofs Adalbert, und errichtete daselbst ein polnisches Erzbistum, wodurch er die polnische Kirche in hochherziger Weise von der deutschen Kirche unabhängig

machte. Dem Erzbistum Gnesen wurden mehrere neugegründete slawische Suffraganbistümer, das pommersche Bistum Kolberg, das schlesische Bistum Breslau und das Bistum Krakau in Kroatien untergeordnet; der Posener Bischof widerstrebte der Einordnung. Den Boleslaw aber verband sich Otto III. nur als Freund und Genossen des römischen Reiches, vielleicht durch die Verleihung der Patriciuswürde, wie das zu den Völkerbundsplänen paßte, die er mit dem Papst Silvester II. zusammen schmiedete. Es mag das auch noch weiter damit zusammenzubringen sein, daß Polen wenige Jahre vorher unter schwer aufzuhellenden Umständen an den Papst geschenkt worden war. Mochte die Schenkung auch nicht einwandfrei sein, sie gewährte dem päpstlichen Stuhle die Möglichkeit, Ansprüche zu machen, auf die wohl Otto III. bei seinen Maßnahmen in Gnesen Rücksicht genommen haben wird. Polen ist auch seitdem dem Hl. Stuhl zinspflichtig gewesen. Boleslaw aber war damit noch nicht zufrieden. Nachdem er Heinrichs II. Angriffe wiederholt zurückgewiesen, ließ er sich durch den Papst 1024 eine Königskrone übersenden, um hinter der apostolischen Majestät Ungarns nicht zurückzubleiben.

Nach einer Zeit der Anarchie ist noch für Polen als christliche Kulturträgerin die Deutsche Richeza segensreich gewesen, eine Nichte Kaiser Ottos III. Sie heiratete den Polenherrscher Miesco II., den Sohn des 1025 verstorbenen Boleslaw, und sollte als Vermittlerin des Friedens zwischen den Deutschen und Polen dienen. Damit erreichte sie nun nicht viel. Sie wurde aus Polen vertrieben. Aber als vertriebene Polenkönigin hat sie von den Rheinlanden aus manches für Polen noch getan und gab den Anlaß, daß besonders kölnische kirchliche Einrichtungen in Polen sich festsetzten. Die Kapitelle und die Wölbungen der Krypta der Kathedrale von Krakau entsprechen der Krypta des Klosters Brauweiler, das von den Eltern der Königin Richeza gegründet und später von ihr wieder aufgebaut worden war. Die Beziehungen zu Kölns Kirchen wurden besonders lebhaft unter Richezas Sohn Kasimir († 1058), der als „Restaurator Poloniae“ auf Polens Thron gefeiert wurde. Von Köln übernahm die Krakauer Kirche die Gottesdienst- und Festeordnung.

Aber nicht allein durch solche friedliche Beziehungen mit dem Westen festigte sich allmählich die römische Kirche in ihren Anfängen, sondern auch durch den Gegensatz gegen Osten. Polen ist das einzige slawische Gebiet, das von Anfang an dem Griechentum, dem Osten den Rücken kehrte. Der Gegensatz zwischen den Polen und den östlichen Slawen erscheint schon unter Boleslaw dem Glorreichen, der mit den Russen in Kampf trat und ihnen die Oberherrschaft über die Ostslawen entreißen wollte. Die Angliederung der Polen an die Kultur des Abendlandes ist vielleicht für die Entwicklung der abendländischen Kultur das wichtigste Ereignis aus dem 10. Jahrhundert. Dadurch wurde hier ein Bollwerk geschaffen, das diese Kultur gegen Osten schützen sollte, von dem zugleich auch Brücken nach dem Osten geschlagen wurden, die freilich meist schnell wieder zusammenstürzten.

In Böhmen, dem am meisten nach Westen vorgeschobenen slawischen Gebiete, haben wir die Anfänge des von Regensburg aus verbreiteten Christentums schon in der vorhergehenden Periode kennen gelernt. Hier war es die vielleicht noch von einem Methodiuspriester getaufte Ludmila, welche als erste slawische Frau dem Christentum bei ihrem Volke die Wege bahnte. Sie gab wohl die Veranlassung dazu, daß ihr Sohn Sbitigniew als erster Böhmenherzog 895 in Regensburg mit seinem ihm in der Regierung folgenden Bruder Wratislaw die Taufe empfing. Aber die weiteren Fortschritte des Christentums wurden gehemmt durch den bitteren Gegensatz, der nach dem Tode des Wratislaw, von dem Breslau den Namen zu haben scheint, am herzoglichen Hofe ausbrach. Ludmilas Schwiegertochter Drahomira, die einer heidnischen slawischen Völkerschaft des Nordens entstammende Witwe des Wratislaw und Mutter des jungen Herzogs Wenzel, betrachtete mit Eifersucht den großen Einfluß, den auf Wenzel die Großmutter ausübte, und haßte den tief religiösen Geist, den ihre Schwiegermutter ihm einzuflößen suchte. Hinter Drahomira stand eine tschechische Nationalpartei, der das Christentum als fremde Art zuwider war. Ludmila wurde ermordet. Wenzel schloß sich darauf den Deutschen an und verbannte eine Zeitlang seine Mutter Drahomira. Er lebte auf dem Thron als heiliger Asket, der vor allem das religiöse Leben in seinem Volke nach dem Muster des deutschen Kirchenwesens pflegen wollte, und errichtete eine große Hofkirche als Rundbau, die er dem in Sachsen verehrten hl. Vitus (Veit) weihen ließ. Der Kult dieses Heiligen verbreitete sich durch die Sachsen weit nach Osten und Norden bei den Slawen. Aber Wenzels Macht stand auf schwachen Füßen, weil sie sich an die Deutschen anlehnte. Die Gegenpartei hatte als ihren Führer den nach dem Thron strebenden Bruder Wenzels, Boleslaw. Als Wenzel bei seinem Bruder in Alt-Bunzlau auf Besuch weilte, wurde er auf dem Wege zur Frühmesse von Boleslaw und anderen Mitverschworenen ermordet, starb als Märtyrer seines Glaubens 28. September 929.

Wie die Tschechen gesinnt waren, geht daraus hervor, daß sich keine Hand für den Ermordeten erhob. Boleslaw, der Brudermörder, wurde zum Herzog gewählt. Die Anhänger des Ermordeten, viele christliche Priester wurden verjagt und die Anerkennung der deutschen Herrschaft verweigert. Vierzehn Jahre lang behauptete Boleslaw seine Unabhängigkeit. Dann mußte er sich aber doch dem deutschen König im Jahre 950 als Lehnsmann unterwerfen. Die Mordtat suchte er zu sühnen, indem er seinen in der Mordnacht geborenen Sohn Gott weihte und dem Kloster Sankt Emmeram in Regensburg übergab. Unter der Regierung seines anderen Sohnes Boleslaw II., der ihm 967 folgte, entwickelte sich dann das Christentum nach der Mitte des 10. Jahrhunderts zu schöner Blüte. Zwanzig christliche Kirchen wurden errichtet. Eine Frau aus der fürstlichen Familie, Mlada, die Schwester Boleslaws II., gab ein neues Zeugnis für das kirchliche Interesse des Hofes, indem sie nach Rom pilgerte, wo sie in den Bene-

diktinerinnenorden eintrat und vom Papste zur Äbtissin geweiht wurde. Zurückgekehrt, gründete sie mit ihrem Bruder das erste Nonnenkloster Sankt Georg in Prag für die Erziehung der weiblichen Jugend nach christlichem Glauben. Eine andere Schwester war jene Dobrawa, die, von böhmischen Priestern begleitet, 965 oder 966 als Braut des polnischen Fürsten Miesco nach dem Polenreich ging und dort den ersten Sammelpunkt für Missionare bildete.

Die christliche Saat, die in Böhmen aufging, hatte einen vortrefflichen Regensburger Bischof, den hl. Wolfgang, als Pfleger. Er hatte als einer der wenigen in Deutschland die neu erwachenden Reformideen mit dem Verlangen nach einer tieferen Erfassung des religiösen und priesterlichen Ideals in sich aufgenommen. Wenn wir darauf zu sprechen kommen, werden wir ihm dort noch den gebührenden Platz einzuräumen haben. Ein gebürtiger Schwabe, war er in Einsiedeln Mönch geworden, dann als Missionar zu den Ungarn gegangen. Bald erkannte man seinen Wert und erhob ihn zum Bischof von Regensburg. Als Erzieher des jungen bayerischen Herzogssohnes Heinrich übertrug er seine fromme Gesinnung auf den späteren König und Kaiser Heinrich II. Gern führte er den Plan des Bayernherzogs aus, ein besonderes Bistum für Böhmen zu errichten, obgleich er damit die Aussicht aufgab, den Regensburger Sprengel durch das böhmische Missionsland auszudehnen. Ein gewisses Anrecht konnte ja nach damaligen Machtauffassungen der Regensburger Klerus beanspruchen, da Regensburger Geistliche auf diesem Gebiete schon seit einem Jahrhundert gearbeitet hatten.

So stand Wolfgang auch in Regensburg mit seiner Bereitwilligkeit allein. Als er dort dem Domkapitel und den Vasallen des Bistums die Frage stellte, ob er in die Gründung eines besonderen Bistums in Böhmen einwilligen solle, waren alle dagegen. Der Mönch in Wolfgang vertrat die höhere, selbstlose Auffassung, die gerade die Mönche für die opfervolle Missionsarbeit geeignet macht. Darum verfügt aber auch die katholische Kirche in ihren Mönchen und Nonnen über die besten Missionskräfte, deren Idealismus in allen Jahrhunderten leuchtet. „Gern,“ sagte Wolfgang, „opfere ich mich selbst und all das Meine auf, damit in Böhmen durch Erstarken der Kirche das Haus Gottes fest begründet wird.“¹ Daraufhin begründete Otto II. 973 das Bistum Prag mit Zustimmung des Papstes. Der Herzog bekam das Recht, den Bischof zu ernennen, dem der deutsche König die Investitur erteilte. Das neue Bistum wurde dem Erzstuhl von Mainz unterstellt, und die Mainzer Kirche hat dann weitgehenden Einfluß auf die Ausbildung der kirchlichen Verhältnisse und des religiös-kulturellen Lebens in Böhmen ausgeübt.

Aber schwer hielt es immer noch, eine christliche Ordnung im tschechischen Volke aufzurichten. Sogar der aus böhmischem Fürstengeschlecht entsprossene, 982 zum Bischof von Prag gewählte hl. Adalbert verzweifelte an der harten Aufgabe. Zweimal gab er sein Bistum

¹ Vita Wolkangi c. 29. M. G. SS. IV, 538.

auf und wollte lieber in S. Alessio in Rom Mönch sein als Bischof in seinem Heimatlande. Da nötigte ihn der Papst, zum drittenmal auf seinen Bischofsstuhl zurückzukehren; wenn er dort auch jetzt nicht bleiben könnte, sollte er nur die Wahl haben, zu den Heiden als Missionar zu gehen. Das letztere wählte dann auch zuletzt Adalbert, um bei den heidnischen Preußen am Ostseestrand 997 den Märtyrertod zu finden. Der tiefere Grund der Mißerfolge lag immer in dem politisch-nationalen Gegensatz der Böhmen gegen die Deutschen, an die sich die Kirche in Böhmen anlehnen mußte. Doch rückgängig konnte das Erreichte nicht mehr gemacht werden. Nicht nur die politische Macht der Deutschen, sondern noch mehr die Kulturkraft des abendländischen Christentums war zu groß. Das die Barbarei vertretende Heidentum konnte dagegen nicht aufkommen.

Einen besonders großen Triumph trug die christliche Kultur im 10./11. Jahrhundert an der südöstlichen Grenze Deutschlands davon, von wo die größte Bedrängnis am Anfang des 10. Jahrhunderts gekommen war. Hier war die aufblühende Mission der bayrischen Kirche mit dem von Method gegründeten Christentum im Mährenreich durch die vom Ural herübergekommenen Ungarn, einem Stamme der Finn-Ugrier, der mongoloiden Rasse, völlig vernichtet worden. Voll Abscheu schildern die deutschen Geschichtschreiber dieser Zeit die wilden, barbarischen Ungarn, die nicht Haus und Hof kannten, sondern auf Wagen herumzogen. Wir erkennen an diesen Stimmen, daß man in Deutschland das Bewußtsein hatte, ein christliches Kulturvolk gegenüber den heidnischen Nomaden zu bilden. Die Ungarn wurden als die Angehörigen der Völker Gog und Magog angesehen, die am Ende der Zeiten nach der Prophezeiung des Johannes vom Satan zum Streite aufgeboden werden sollten.

Besonders Bayern wurde von den Ungarn furchtbar heimgesucht, nachdem der Markgraf Liutpold 907 mit seinem Heerbann geschlagen worden war. In die Litaneien nahm man damals in Bayern unter der Ungarnnot die Worte auf: „Vor dem Einfall der Fremdvölker bewahre uns, o Herr.“ Es sah in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts hier im Südosten der abendländischen Kulturgemeinschaft so aus wie im Westen an der Küste Frankreichs und an der Küste des Mittelländischen Meeres. Das vermehrte die Gefahr für die christliche Kultur auf das äußerste. Ein halbes Jahrhundert hindurch konnten die Ungarn ihre Plünderungszüge fortsetzen, die sie tief nach Deutschland, nach Oberitalien und bis in den Osten Frankreichs führten. Erst der Sieg Ottos I. auf dem Lechfelde bei Augsburg am Laurentiustage 955 machte ihnen ein Ende. Es war ein Sieg, der mit Recht als ein Sieg der christlichen Kultur des Abendlandes gegen die von Osten drohende Barbarei gefeiert wurde und dem Siege des Aëtius über die Hunnen auf den Katalaunischen Gefilden an die Seite gestellt werden konnte.

Mit dem Siege begann aber auch die Kultivierung der Ungarn. Sie wurden gezwungen, in ihren Sitzen in der Theißebene zu bleiben und sesshaft zu werden. Nun konnte man auch darangehen, die wüst

gewordene Ostmark wieder einzurichten. Damit sind die Anfänge Österreichs verbunden. Der Babenberger Liutpold erhielt zwischen den Jahren 972 und 974 die Ostmark. Sein Geschlecht erfüllte die Kulturmission, die ihm hier zufiel. Andere Markgrafschaften kamen hinzu. Ein eigenes Herzogtum bildete Kärnten. Aus Deutschland strömten zahlreiche Kolonisten in die Ostmark und nach Kärnten. Die deutschen Stifter und Klöster erhielten ausgedehnten Besitz zur Kolonisierung und Kultivierung. Auch der deutsche Adel ergriff die Gelegenheit, um sich großen Besitz an Grund und Boden zu erwerben. Die Slawen, die noch in den Ostalpen saßen, wurden größtenteils germanisiert.

Die Ostmark zu beiden Seiten der Donau gehörte zur Diözese von Passau, wo man die Ausdehnung des Bistums nach Osten mit alten kirchlichen Traditionen rechtfertigen wollte, die auf den römischen Bischofssitz zu Lauriacum (Lorch) an der Enns zurückgeführt wurden. Durch Fälschungen päpstlicher Schreiben wollte man dartun, daß das Bistum Passau die Fortsetzung eines Erzbistums Lorch sei, das bis 738 bestanden habe. Damit wollte der Bischof Pilgrim von Passau in Rom die Erhebung zum Erzbischof und Metropolit des Missionsgebietes in Niederpannonien und Mähren erreichen. Dieser Pilgrim (971—991), der Abkömmling einer hochadligen Familie Bayerns, hatte freilich neben seinem Ehrgeiz auch viel Tatkraft, die dem Missionsgebiet zustatten kam. Er stellte viele Kirchen wieder her, hielt Synoden ab, förderte Klöster und Stifter, so die Gründung des Chorherrenstiftes Melk. Dann begann er die Bekehrung der Ungarn.

Die Gelegenheit dafür war günstig. Denn bei den Ungarn wurde eben zu dieser Zeit der Anfang zu einer Staatenbildung unternommen durch den Fürsten Geisa, der mit seinem Sohne Waik von dem Bischof Adalbert von Prag auf einer Missionsreise um 986 getauft worden war. Geisa zog gern christliche Priester und Kolonisten aus Deutschland in sein Reich, dem er die höhere Kultur des christlichen Abendlandes verschaffen wollte. Sein Sohn vermählte sich mit einer Schwester Kaiser Heinrichs II. Da war der Boden günstig für die Passauer Missionare, die nun ins Land kamen, und denen Pilgrim durch eine Reise nach Ungarn selbst die Wege wies.

Pilgrim fand zahlreiche christliche Kriegsgefangene, die die deutschen Priester mit Jubel begrüßten. Die Ungarn machten ihnen keine Schwierigkeiten, als die Missionare darangingen, Kirchen und Kapellen zu bauen. Die Fortschritte der Passauer Geistlichen würden noch mehr gerühmt werden können, wenn nicht hier das Machtstreben der Passauer Kirche durch die Lorcher Fälschungen bedenklich bloßgestellt worden wäre. In Rom erkannte man die Fälschungen, und Pilgrim erreichte die Verwirklichung seiner Metropolitenepläne nicht. Die erzbischöfliche Gewalt von Salzburg wurde vielmehr zunächst für ganz Pannonien anerkannt.

Dann nahm der junge Waik, der als Stephan I. seinem Vater Geisa 997 folgte und über 40 Jahre segensreich regierte, das Mis-

sionswerk in die Hand. Zum Mittelpunkt der ungarischen Kirche wurde das nahe beim Geburtsort des hl. Martin von Tours gegründete Benediktinerkloster Martinsberg ausersehen, das von Stephan dotiert wurde. Der erste Abt war der Böhme Anastasius, der mit seinem Landsmann Adalbert einst in Magdeburg den Unterricht der Domschule genossen, dann mit ihm Mönch in S. Alessio in Rom geworden war und zuletzt ebenfalls als erster Abt dem polnischen Kloster Meseritz vorgestanden hatte. Er half dem König als Apostel seines Volkes und holte von Papst Silvester II. aus Rom die Königskrone, mit der Stephan zu Gran als erster König von Ungarn 1001 gekrönt wurde. Gran wurde zur ungarischen Metropole erhoben und Anastasius übergeben. Unter Gran wurde eine Reihe von Suffraganbistümern gestellt.

Mit erstaunlichem Weitblick arbeitete Stephan im Verein mit Anastasius daran, die Ungarn in die Reihe der christlichen Nationen einzuführen. Bedacht auf den engen Zusammenhang mit Rom, gründete er an dem Mittelpunkt der abendländischen Christenheit eine Stephanskirche, für die er zwölf Kanoniker bestimmte, und stiftete ein Hospiz daselbst. Ähnliche Anstalten begründete er in Ravenna, Jerusalem und Konstantinopel. Dann gab er seinem Lande eine Verfassung nach den Mustern, die ihm die christlichen Staaten seiner Zeit lieferten, indem er die Prälaten, Magnaten und den niederen Adel als privilegierte Stände anerkannte. Die Bischöfe mit den Äbten der Benediktinerklöster und den Pröpsten der Chorherrenstifter bildeten den ersten Stand. Die Rechtsnormen waren außer den alten Kanones die Kapitularien Karls des Großen und die Beschlüsse der Mainzer Synoden von 847 bis 888. Stephan verdiente es, als christlicher Kulturträger in die Reihe der Heiligen durch Gregor VII. versetzt worden zu sein.

Aber als ein Verhängnis erwies sich, daß der nach Stephans Traditionen gebildete Sohn Emmerich vor ihm starb. So brachen bald nach Stephans Tode Thronstreitigkeiten aus, die es einer heidnischen Reaktion ermöglichten, hervortreten. Zuerst wurde Stephans Neffe Peter, der Sohn eines Dogen von Venedig, zum Nachfolger erhoben, aber bald vertrieben und durch einen anderen Verwandten, Aba, ersetzt. Diesen schlug der deutsche Kaiser Heinrich III. Als dann Peter noch einmal erhoben und gestürzt war, nötigte man den aus Rußland herbeigerufenen Prinzen Andreas, das Heidentum wieder freizugeben. Es brach eine blutige Verfolgung der Christen aus, bei der Bischöfe, Geistliche und Mönche den Märtyrertod fanden und die christlichen Kirchen zerstört wurden. Erst König Bela (1061—63) konnte das Christentum wiederherstellen.

Das Wiederhervortreten des Heidentums in Ungarn bedeutete, wie vorausszusehen war, Kriegszustand mit den Deutschen, und Kaiser Heinrich III. unternahm wiederholt Züge über die Grenze. Bei einem derselben trug er gegen die feindliche Übermacht jenseits der Raab am 5. Juli 1044, dem Tage, an dem einst die Bayern im Jahre 907 den

Ungarn erlegen waren, einen großen Sieg davon und feierte ihn als christlicher Fürst in bemerkenswerter Weise auf dem Schlachtfelde selbst. Barfuß und im wollenen Bußgewand kniete Heinrich vor dem Kreuze nieder. Seinem Beispiel folgten die Fürsten und das ganze Heer. Indem sie so Gott für den Sieg dankten, gelobten sie sich gegenseitig Friede und Freundschaft und gegenseitige Vergebung aller Schuld. Das sind die neuen Friedensgedanken, die zuerst im Westen in die Form des Gottesfriedens gekleidet worden waren und die Zeiten ankündigten, in der alle abendländischen Ritter um Gottes Willen Frieden schließen wollten, um gemeinsam gegen die Feinde des Glaubens auszuziehen über die Pyrenäen nach Spanien oder über das Meer gegen die Sarazenen. Die ungarische goldene Königslanze, die Heinrich in die Hände fiel, sandte er als Weihegeschenk für den hl. Petrus nach Rom, um auszudrücken, daß er seinen Sieg für die von Rom aus verbreitete christliche Kultur errungen habe. In Rom hing sie lange am Grabe des Apostelfürsten, später an einer der Haupttüren von St. Peter und erinnerte die christlichen Fürsten Spaniens daran, dem Beispiel Heinrichs zu folgen und ihre von den Mauren erbeuteten Trophäen ebenso Rom zu übersenden.

Es war kein Zweifel, daß die deutsche Kaisermacht die Voraussetzung bildete für die Ausbreitung der christlichen Kultur im Osten. Nur sie öffnete die Türen, durch die die christlichen Missionare ein- und ausgehen konnten. Wie tief die mit dem Heidentum verbundene Unkultur war, ersehen wir daraus, daß zu Beginn des 11. Jahrhunderts noch bei dem Wendenstamm der Liutizen die christlichen Gefangenen als Menschenopfer den Göttern dargebracht wurden. Eben deshalb wurde das Verbot erneuert, Christen an Slawen zu verkaufen. Einer der eifrigsten und selbstlosesten Missionare rief dem Kaiser Heinrich II., indem er ihn an die Vorbilder Konstantins und Karls des Großen erinnerte, die Worte zu: „Wenn du den Christen den Frieden gibst, indem du der Christenheit wegen mit den Heiden kämpfst, so wird das dir am jüngsten Gericht angerechnet werden.“¹

Anderseits gab es eine Schranke, bei deren Überschreitung die Kaisermacht den Fortschritten des Christentums ein Hemmnis wurde. Das war dann, wenn die Kaiser mit der Ausbreitung des Christentums ihre Herrschaft aufdrängen wollten und die deutsche Herrschaft oder Oberherrschaft ohne Rücksicht zur Geltung bringen wollten. Die christlichen Prediger wurden deshalb oft als Träger einer verhaßten Fremdherrschaft angesehen. Den heidnischen Parteien, die in den von oben herab bekehrten Reichen überall noch vorhanden waren, war es dann nicht schwer, gegen sie und ihre Lehre den nationalen Haß zu erregen. Darum strebten die neu bekehrten Herrscher der Polen und Ungarn danach, ihren kirchlichen Organisationen ein selbständiges Haupt in einem eigenen Metropolitanverbande zu geben, und um das zu erreichen, unterstellten sie sich direkt dem Papste.

¹ Giesebrecht, Kaiserzeit II, 705.

König Stephan erbat sich vom Papste, um der deutschen Oberherrschaft zu entgehen, die Königskrone. Boleslaw von Polen folgte seinem Beispiele. Die Päpste unterstützten natürlich, schon weil das den kirchlichen Interessen entsprach, diese Bestrebungen nach Selbständigkeit. Als Nikolaus II. dem Böhmerherzog Sbitigniew, dem Vasallen des deutschen Reiches, keine Krone verleihen konnte, sandte er ihm als fürstliche Auszeichnung eine Bischofsmitra, die auch sein Bruder, Herzog Wratislaw, von Alexander II. erhielt. Das war der berechtigte Kern des Programms, das einst Papst Silvester mit Otto III. zusammen aufgestellt hatte, einen Völkerbund von mehr oder minder selbständigen christlichen Fürsten und Völkern zu errichten. Das war das Ideal, für das Otto III. in Gnesen eintrat, und er verdient dafür Anerkennung, nicht Tadel. Auch dann nicht, wenn er es nur getan hätte, um seinen hochverehrten Freund, den Martyrer Adalbert, an seinem Grabe zu ehren. Denn er ehrte damit einen von denen, die es am meisten verdienten, die wie die alten Missionare den reinen Glaubenseifer sich bewahrt hatten.

Noch ein anderer Freund Adalberts verdient hier als Missionar genannt zu werden, der aus derselben Quelle die idealen Anregungen schöpfte, aus der sie Adalbert übernahm, wie dieser endete, aber noch rastloseren Missionseifer bekundete, den aus edler Sachsenfamilie hervorgegangenen Bruno von Querfurt. In der Domschule von Magdeburg wurde er zuerst mit Adalbert herangebildet. Dann zog er mit Otto III. über die Alpen und trat der von dem hl. Romuald in Classe bei Ravenna gegründeten Genossenschaft von Einsiedlermönchen bei. Dort empfing er den Missionsgeist, der ihn in asketischer Wanderung barfuß nach Rom leitete, wo er von Papst Silvester II. zum Erzbischof unter den Heiden ernannt wurde. Mit fünf Gefährten, die später in Polen erschlagen wurden, und deren Wirken er schilderte, wollte er nach Polen ziehen, konnte aber wegen des Krieges zwischen Boleslaw und Heinrich II. nicht dahin gehen und fuhr die Donau hinunter zu den schwarzen Ungarn im Osten. Von da begab er sich über Kiew zu den wilden Petschenegen am Schwarzen Meere, wo er große Erfolge hatte, dann zu dem Polenfürsten Boleslaw, von wo er einen Gefährten zu den Schweden sandte. Immer das Vorbild Adalberts vor Augen habend, dessen Leben er beschrieb, eilte er zuletzt zu den heidnischen Preußen, wo er an der Grenze gegen die Russen mit seinen Gefährten 1009 das Schicksal Adalberts erlitt, den gesuchten Martyrertod fand. Es fehlte also in der damaligen Zeit nicht an Märtyrern des Glaubens. Auch nicht an treuen Christen unter den neubekehrten Slawen.

Ein hell leuchtendes Bild, das uns vieles erklärt, was wir sonst nicht recht begreifen, bietet uns die Regierung des Slawenfürsten Gottschalk in dem Lande der Abodriten im heutigen Mecklenburg. Dort war nach dem Ende des alten Herrschergeschlechts 1043 Gottschalk, ein christlicher Slawe, zur Herrschaft gekommen, der es ernst damit nahm, als Christ über sein Volk zu herrschen. Eng schloß

er sich an die geistliche Metropole seines Landes, das Erzbistum Hamburg-Bremen an. Mit den christlichen Nachbarn, den Sachsen insbesondere, strebte er in friedlichem Einvernehmen zu leben. Er selbst ergriff während des Gottesdienstes das Wort und übersetzte die lateinischen Predigten der Bischöfe und Priester ins Slawische. An den hohen Festtagen, Ostern, Pfingsten, Weihnachten und an den Marienfesten weilte er im Dom zu Hamburg, wo er mit dem Erzbischof Adalbert sich über den Fortgang des Bekehrungswerkes bei seinem Volke in vertraulicher Weise besprach. So konnte er viele Kirchen erbauen, Klöster und Stifter begründen. Zu dem früheren, von Otto I. gegründeten Bistum Oldenburg oder Aldenburg kamen Bischofssitze in Mecklenburg und Ratzeburg.

Da erhoben sich aber 1066 die Heiden, ermordeten ihren christlichen Herzog zu Lenzen an der Elbe, und damit begann ein furchtbares Abschachten aller Priester und Mönche im Lande. Sie wurden verstümmelt, gesteinigt, auf dem Altare selbst abgeschlachtet. Die Empörung nährten die heidnischen Priester des slawischen nationalen Heiligtums zu Rethra, wo der Tempel des Gottes Redigost stand. Der Aufstand dehnte sich auch über die Landesgrenze aus. Die anliegenden deutschen Bistümer wurden verwüstet, Hamburg zerstört.

Sehr bemerkenswert ist es, wie kirchliche Schriftsteller der Zeit diese heidnische Reaktion erklärten. Adam von Bremen schrieb um diese Zeit seine wertvolle Geschichte der Hamburger Bischöfe und verurteilt darin mit rückhaltlosem Freimut die Geldgier der Sachsen. Er stimmt dem Dänenkönig Sven bei, der erklärt habe, daß die Slawenvölker schon längst leicht zum Christentum hätten bekehrt werden können, wenn nicht die Habsucht der Sachsen das verhindert hätte, und führt dessen Ausspruch an: „Diesen liegt mehr an der Bezahlung der Abgaben als an der Bekehrung der Heiden.“ Dann fährt er selbst fort: „Die Elenden achten nicht darauf, in welcher großen Gefahr sie sich mit ihrer Geldgier stürzen, indem sie zuerst mit ihrer Habsucht das Christentum im Slawenland verwirrten, dann durch Grausamkeit die Unterworfenen zum Aufstand zwangen und nun das Heil derjenigen, welche zum Glauben gelangen möchten, dadurch verachten, daß sie nur Geld verlangen.“¹ Außer den Abgaben, welche die Neubekehrten den geistlichen Instituten an Geld und Zehnten zu leisten hatten, mußten sie für einen hohen Tribut aufkommen, den ihr Herzog als abhängiger Fürst den sächsischen Herzögen zu zahlen hatte. Dieser Sachsenzins wirkte hauptsächlich als Agitationsmittel in dem Munde der heidnischen Nationalpartei. Richtig erkannte die hamburgische Geistlichkeit, daß der Grund des Aufstandes gegen Gottschalk in der Verbindung der christlichen Mission mit der schwer ertragenen Fremdherrschaft lag.

Bis in das Ende des 11. Jahrhunderts blieb unter den Slawen an der unteren und mittleren Elbe das Heidentum vorherrschend, weil

¹ Adam, Gesta Hammab. eccl. pont. III c. 22.

man sich gegen die Abhängigkeit von den Deutschen mit Erfolg wehren konnte. Das wurde erst am Ende des 11. Jahrhunderts anders. Da konnte der christliche Sohn Gottschalks, unterstützt von den Sachsenherzögen, die Herrschaft seines Vaters wieder aufrichten. Dann erstarkte die deutsche Herrschaft offensichtlich, als der Sachsenherzog Lothar von Supplinburg auf den deutschen Königsthron kam. Er hatte am Anfange des 12. Jahrhunderts alle Slawenstämme rechts der Elbe in Abhängigkeit gebracht. Aber das Christentum stützte sich dann weniger auf die Slawen, als auf die in großen Scharen eingewanderten Kolonisten, die diese Gebiete germanisierten.

Wo ein Volk, auf das die Kulturkraft des christlichen Abendlandes wirkte, die Unabhängigkeit sich bewahrte, hatte die Einführung des Christentums stets weniger Schwierigkeiten. Ein Beispiel dafür ist uns noch Dänemark. Hier hatte unter dem Schutze Ottos I. der Erzbischof Adalag von Hamburg-Bremen 948 die drei Bischofssitze Schleswig, Ripen und Aarhus begründet. Dazu kam 968 das schon genannte Oldenburg im Wagrierlande, das sowohl für die hier sitzenden heidnischen Slawen wie für die angrenzenden Dänen bestimmt war, und das auf der Insel Fünen 980 gegründete Bistum Odense. Der erste Bischof von Schleswig war ein Deutscher Poppo, dem die Bekehrung des Dänenkönigs Harald Blatand gelang. Aber der Dänenkönig mußte auch durch Tributzahlung die deutsche Oberherrschaft anerkennen. Da brachte hier wie in den slawischen Elbländern die Nachricht von der Niederlage Ottos II. 983 in Unteritalien eine heidnische Reaktion der Dänen hervor, die die Christen als Anhänger der fremden Religion blutig verfolgten. Die deutschen Prediger konnten in der nächsten Zeit nichts mehr ausrichten. Dafür nahmen aber die nordischen Könige das Christentum von englischen Priestern an. Der Norwegerkönig Olaf Tryggvason empfing die Taufe in Winchester und wirkte eifrig für die Ausbreitung des Christentums. Der zweite Olaf von Norwegen, Haraldsson, ließ sich in Rouen taufen und machte sich die Ausbreitung so sehr zur Herzensangelegenheit, daß er als Heiliger verehrt wurde († 1030). Um diese Zeit wurden auch der Schwedenkönig Olaf Schoßkönig wie der Dänenherrscher Sven getauft.

Der aus England kommende christliche Einfluß verstärkte sich, als Sven England eroberte. Er feierte Triumphe unter Svens Sohn Knut dem Großen, der mit England Dänemark und Norwegen beherrschte und seinem großen Reich das war, was Karl der Große dem Frankenreich, Alfred der Große England. Als milder Herrscher wollte er sich die Engländer gewinnen, und hoch schätzte er die Kulturmission der englischen Kirche. Aber auch mit der Hamburger Kirche knüpfte er die abgerissenen Fäden wieder an. In Rom sah er das Kulturzentrum, dem er sich eng anschließen wollte. So pilgerte er selbst nach Rom und wohnte dort 1127 der Kaiserkrönung Konrads II. bei, aber als unabhängiger Herrscher. In Rom gründete er ein Hospiz für dänische Pilger. Von welcher idealen Ge-

sinnung er dort beseelt war, zeigen die Briefe, die er in die Heimat richtete. Er fühlte sich als ein Herrscher, der für alle seine Taten Gott verantwortlich sei. In seinem ersten Erlaß vom Jahre 1020 erklärte er: „Ich werde ein gnädiger Herr sein und unwandelbar treu den Gerechtsamen der Kirche und rechter Satzung des Staates.“¹ Ordnung, Recht und Milde standen ihm vor Augen, als er aus Rom mit den idealen Vorsätzen schied, die der christliche Herrscher haben soll. Gern wirkte er mit den Bischöfen zusammen, deren Sitze er vermehrte. Sein Biograph nennt ihn den Mitbruder der Bischöfe. In seinen geistlichen Gesetzen verbot er nicht nur das Heidentum, sondern schärfte auch den Untertanen ein: „Das ist das Erste, daß wir vor allen anderen Dingen den einen Gott immer lieben und verehren und ein Christentum einmütig halten.“² Jeder sollte das Vaterunser und den Glauben lernen und dreimal im Jahre die heilige Kommunion empfangen. Die christliche Kultur zog siegreich bei den Nordgermanen ein, nicht im Gefolge eines fremden Königs, sondern eingeführt durch eigene Herrscher, die es ihren Untertanen begreiflich machen konnten, wie viel sie alle gewinnen könnten durch die weisen Männer, die nur als Lehrer, nicht als Eroberer, ihnen die höhere Kultur des Westens und Südens brachten.

Trotz aller Mängel und Schwächen, die der Missionsarbeit im Norden und Osten Deutschlands anhafteten, zeigt uns doch ein Überblick über alle die verschiedenen Ereignisse des 10. und 11. Jahrhunderts, daß viel erreicht worden war. Äußerlich betrachtet, ist das Gesamtergebnis glänzend. Im Osten waren im wesentlichen damals schon die Grenzen erreicht, die die abendländische Kirche auch heute noch nicht viel überschritten hat. Im Norden war die Erreichung der natürlichen Grenzen gesichert. Dazwischen gab es ja noch viel Heidentum. Unberührt saß es noch an der Ostseeküste in Pommern und Preußen, wohin die deutschen Waffen noch nicht gekommen, und wo damit freilich auch der Beweis erbracht war, daß der christlichen Kultur erst der Weg bereitet werden mußte durch eine äußere Berührung wenigstens zwischen den Bewohnern der heidnischen und christlichen Gebiete.

Die Missionare gehörten fast ausschließlich der deutschen oder angelsächsischen Kirche an. Der Geist, in dem sie das Christentum brachten, war nicht ganz der gleiche. Hinter den deutschen Glaubenspredigern stand die Macht des deutschen Reiches, die meist den Glaubensboten voranging und ihnen die Wege öffnete, aber auch erschwerte, indem sie mit der christlichen Lehre die Auflegung der deutschen Herrschaft verband. Nicht so im Norden, wo es im Gegenteil die Ausdehnung der heidnischen Macht der Normannen auf England war, die dem Christentum Gelegenheit bot, zu den feindlichen Eroberern zu gehen und ihnen die höhere Kultur der Unterworfenen beizubringen. Einen neuen Zug weisen unter den von

¹ Liebermann, Gesetze d. Angelsachsen I, 273.

² Ebenda 279.

Deutschland nach dem Osten gehenden Missionaren diejenigen auf, die in Rom und Ravenna mit den Stätten des neuen asketischen Lebens in Berührung gekommen waren: Adalbert, Anastasius und Bruno, die den reinen Glaubensenthusiasmus zeigen, wie ihn ideale Glaubensprediger haben sollen, von denen zwei aber auch als Martyrer endigen sollten. In ihnen tritt schon der neue Geist hervor, der die Zeiten der Staatskirche, wie sie seit Karl dem Großen eingeführt war, überwinden sollte.

Für Deutschland waren in der Kirche noch ganz die Auffassungen der karolingischen Zeit maßgebend mit ihren guten Seiten und ihren Nachteilen. Das lehrt uns auch die Betrachtung der inneren Kultur, der Betätigung auf geistigem und künstlerischem Gebiete. Nicht nur waren die Geistlichen allein wie früher die Träger des geistigen und künstlerischen Lebens und unter ihnen im besonderen die Klöster die Pflegestätten, sondern die Anregung ging auch wie unter Karl dem Großen, allerdings zu einem geringeren Teile, vom Hofe aus. Die Herrscher aus dem sächsischen und salischen Haus haben, abgesehen von Otto III., der aber zu kurz lebte, um sich entfalten zu können, durch ein direktes Interesse für literarische Bewegung und künstlerische Tätigkeit wenig gewirkt. Aber bei der Bedeutung, welche der Staatsleitung für die Kirche zukam, und dem Interesse, welches man für die Herrscherpersonen hatte, deren persönliche Aktion ausschließlich fast die Staatsereignisse bestimmte, wurde doch durch sie wenigstens mittelbar mancher Anreiz ausgeübt.

Dieser Anreiz spiegelt sich in der Geschichtschreibung wieder, die die Taten der Kaiser in Annalen-Werken oder in anderer Form aufzeichnete oder verherrlichte. Die Erhebung der sächsischen Herzöge auf den Königsthron spornte zu der Zeit, als Otto I. im Höhepunkte seiner Macht stand, den Mönch Widukind aus dem Kloster Corvey an, eine Geschichte der Sachsen zu schreiben, die der 12jährigen Tochter des Kaisers, der Äbtissin des Klosters Quedlinburg gewidmet war, wobei Widukind dem Mädchen in einer über das erlaubte Maß erheblich hinausgehenden Weise schmeichelte. Weit höher in formeller Beziehung steht ein Otto I. feierndes Gedicht, das die sächsische Nonne Roswitha von Gandersheim verfaßte, angeregt durch die Nichte des Kaisers, die ihre Äbtissin war, und das sie dem alten Kaiser übersandte. Das Leben des kaiserlichen Bruders Bruno, des trefflichen Erzbischofs von Köln, schrieb in einer inhaltreichen, aber nicht eben tadellosen Form der Kölner Diakon Ruotger. Ein frisches Bild von der Persönlichkeit des Kaisers Konrad II. entwarf der aus Burgund, wohl der Gegend von Solothurn, entstammende Hofkaplan Wipo, der den kaiserlichen Sohn Heinrich unterrichtete, und dem als Kaiser er nachher das Werk überreichte. Wipo war auch ein gewandter Dichter. Die schöne, heute noch in den Kirchen gesungene Ostersequenz „Victimae paschali laudes“ stammt von ihm. In dem Kloster Altaich bei Passau, wo man mit dem lebhaftesten Interesse die Ereignisse in Böhmen und Ungarn verfolgte,

schrieb ein Mönch in der alten Form der Reichsannalen ein wichtiges Werk, in dem das Reich den Mittelpunkt der Darstellung bildet.

Eine größere Anregung als die Kaiser übten die Kaiserinnen aus, die öfter aus Ländern höher stehender Kultur kamen. So Adelheid, Ottos I. zweite Gemahlin, die aus Burgund bzw. Italien kam, die kluge und beredte Griechin Theophano, die Nichte des byzantinischen Kaisers Tzimisces, welche vielleicht weniger griechische Bildung als im allgemeinen feinen Geschmack um sich verbreitete. Darauf weist eine Legende, die nach ihrem Tode verbreitet wurde. Sie soll im Traume einer Nonne erschienen sein, die sie um ihr Gebet angefleht habe. In elender Kleidung als Büsserin trat sie im Traumgesicht auf. Als die Nonne fragte, warum sie so elend sei, erwiderte die Verstorbene, sie habe zu büßen für den unnützen Weiberschmuck, den sie oft getragen, und den sie die deutschen Frauen, die ihn bis dahin noch nicht kannten, gelehrt habe, aber da sie immer dem katholischen Glauben treu angehangen habe, so hoffe sie, daß ihre Pein durch die Fürbitte frommer Seelen abgekürzt werde. Während der Minderjährigkeit ihres Sohnes zeigte sich Theophano aber ebenso wie ihre Schwiegermutter Adelheid als weise Regentin. Die beiden Mütter haben dem reich veranlagten Otto III. einen über die Grenzen Deutschlands hinausreichenden Blick gelehrt, freilich ihn wohl zugleich zu imperialistisch erziehen lassen. Die zweite Gemahlin Kaiser Heinrichs III., die Mutter Heinrichs IV., war die Französin Agnes, die Tochter des einflußreichen und viel gerühmten Herzogs Wilhelm von Aquitanien, dessen Hof das Muster höfischen Tones war. Ihr Einfluß war aber nicht mehr so groß wie der der sächsischen Kaiserinnen.

In der Zeit der sächsischen Kaiserinnen beobachten wir in den Kreisen ihrer weiblichen Umgebung einen seltsamen Bildungshunger, der sich bei feingebildeten Lehrerinnen in den sächsischen Nonnenklöstern stillte. Namentlich die Nonnenklöster von Gandersheim und Quedlinburg, Stiftungen der Ottonen, ragten durch gelehrte Frauenbildung hervor, welche die meist der kaiserlichen Familie entstammenden Äbtissinnen daselbst begünstigten. Dieser Bildungstrieb scheint von der bayerischen Herzogstochter Judith, der Gemahlin Heinrichs, des Bruders Ottos I., ausgegangen zu sein. Deren Töchter waren fein gebildet. Die eine, Hedwig, nachher Herzogin von Schwaben, wurde im Griechischen unterrichtet und las mit dem Sankt Gallener Mönch Ekkehard II. alte lateinische Dichter auf ihrer Burg Hohentwiel. Von der andern, Gerberga II., Äbtissin in Gandersheim, wurde in den alten Autoren jene Nonne Roswitha unterrichtet, die als erste Dichterin und Schriftstellerin Deutschlands glänzt.

Roswitha stellte ihre poetischen, in lateinischer Sprache abgefaßten Werke in drei Büchern zusammen, deren erstes religiöse Stoffe in leoninischen Hexametern und Distichen behandelt, während das zweite Dramen in Prosa und das dritte historische Gedichte bietet. In den Gedichten des ersten Teils finden wir ein Leben der Mutter

Gottes bis zur Flucht nach Ägypten, wobei das Pseudoevangelium Matthäi als Vorlage diente, dann ein Gedicht über die Himmelfahrt Christi. Die übrigen sind Heiligenleben gewidmet, unter denen uns das Gedicht über das Martyrium der hl. Agnes durch die warme Begeisterung fesselt, während das Gedicht über die Bekehrung des Theophilus uns stofflich interessiert, weil es die älteste dichterische Bearbeitung der Faustsage ist. Die Unterlage für dieses Theophilusgedicht war jene im 9. Jahrhundert von dem Diakon Paulus aus Neapel angefertigte Übersetzung der griechischen Theophiluslegende.¹ Theophilus läßt sich dazu verführen, einen Pakt mit dem Teufel zu schließen, erlangt aber durch inbrünstiges Gebet und die Fürbitte der Mutter Gottes, daß ihm die Urkunde zurückgegeben wird. Diese Gedichte waren wahrscheinlich zum Vorlesen in den Klöstern bei Tisch bestimmt, denn es findet sich ein Tischgebet in Versen eingestreut. Von den historischen Gedichten Roswithas haben wir das über Kaiser Otto I., in dem ihr Erzählertalent am glänzendsten hervortritt, schon genannt. Das andere handelt von der Gründungsgeschichte ihres Klosters. Der Form nach erregen am meisten Aufmerksamkeit ihre Dramen. Seit dem Untergange des römischen Reiches hatte man nichts mehr von Dramen gewußt. Die Verfasserin will nun an Stelle der unsittlichen römischen Dramen eines Terenz Stücke bieten, in denen die Keuschheit heiliger Jungfrauen gefeiert wird, wobei sie deren Bedrängnisse bisweilen seltsam breit ausmalt. Es fehlt nicht an tugendstolzem Humor. In dem Drama Dulcitius stellt der diesen Namen tragende Präses des Kaisers Diokletian christlichen Jungfrauen nach, gerät im Dunkeln in die Küche, wo er sich an rußigen Töpfen und Kasserollen, die er in seiner Liebesverrücktheit umarmt, so schwarz macht, daß die Wächter vor ihm die Flucht ergreifen und die Mädchen ihn auslachen. Obgleich diese in Prosa abgefaßten Dramen rein episch gedacht sind und von einer Einheit der Zeit und des Ortes völlig abgesehen wird, so bewundern wir doch an ihnen die Lebhaftigkeit des Dialogs.

Diese Bildung wurde dann durch die kaiserlichen Prinzessinnen, die Äbtissinnen waren, in den Klöstern weiter verbreitet. Viele von ihnen standen Klöstern vor. Von Ottos II. Töchtern war eine Äbtissin von Gandersheim, die andere von Quedlinburg, und unter seinen Nichten gab es gar sechs Äbtissinnen. Seine Tochter Sophie, Äbtissin von Quedlinburg, soll solche Weisheit besessen haben, daß sie auch hochgelehrten Meistern gegenüberzutreten konnte. Die hochstehenden Nonnen dieser sächsischen Frauenklöster übertrafen in ihrer Zeit weit die Männer aus dem Laienstande, die meist nicht Lesen und Schreiben gelernt hatten. Aber man darf daraus keine zu allgemeinen Schlüsse auf die weibliche Bildung in dieser Zeit ziehen. Es war im wesentlichen nur eine Klostergelehrsamkeit, die auch wohl nur dann erneuert wurde, wenn ein Geistlicher den Unterricht übernahm. Die Nonne

¹ S. oben 61.

Hazecha, Schatzmeisterin im Stifte Quedlinburg, war von dem Bischof Balderich von Speier (970—986) unterrichtet worden; sie übersandte ihm als Probearbeit beim Ende des Unterrichts ein Gedicht über den hl. Christophorus.

In der Regel lernten die Mädchen, die nicht im Kloster blieben, nur den Psalter lesen, ohne weiter sich in der lateinischen Sprache unterrichten zu lassen. So wußte auch Mathilde, die Schwester des Bischofs Burchard von Worms (1000—1025), ursprünglich nur den Psalter zu lesen. Als sie sich aber dann entschloß, in das Kloster zu treten, wo sie die Würde einer Äbtissin übernehmen sollte, ließ ihr Bruder sie in der Klosterregel, den aszetischen Schriften und im Computus unterrichten. Sie war aber weniger ihrer Wissenschaft als ihrer kunstreichen Handarbeiten wegen berühmt. Manche Kirchen erhielten kostbare Stickereien aus Nonnenhänden. Auch war man in Frauenklöstern fleißig im Abschreiben und Ausmalen von Büchern. In den Klosterschulen der Nonnen wurde damals strenge Zucht gehalten. Backenstreiche sparte man hier so wenig wie in den Mönchsschulen. Die hl. Adelheid, Äbtissin von Willich in der Kölner Diözese, versetzte eigenhändig im Chore falsch singenden Nonnen eine Maulschelle und erreichte dann, daß die geschlagene zeitlebens herrlich sang.

Allen Klosterschulen stand damals das blühende Kloster Sankt Gallen immer noch weit voran, während Fulda langsam nachließ. Die Zeit des Ausgangs der Karolinger in Deutschland ist die Zeit des höchsten Glanzes der Sankt Gallener Schule. In keinem Kloster bildete die Schule so sehr den Mittelpunkt des klösterlichen Lebens und Schaffens wie hier. Das ersehen wir aus der reichhaltigen Klosterchronik (*Casus S. Galli*), die 883 von dem Züricher Ratpert begonnen wurde, einem eifrigen und gestrengen Schulmeister, der aber trotz der vielen Schläge, die er mit dem Stock austeilte, von seinen Schülern geliebt und verehrt wurde. Die Fortsetzung übernahm in der Mitte des 11. Jahrhunderts Ekkehard IV., der die alte, gemütliche Zeit nicht ohne Tendenz gegen die neue Reformrichtung verherrlichen will.

Die Höhe der St. Gallener Schule war unter Salomo III., Bischof von Konstanz, der zugleich als Abt dem Kloster in den wirren Zeiten Ludwigs des Kindes und Konrads I. vorstand (890—920). Wir haben ihn schon als Klosterschüler Notkers des Stammlers kennen gelernt.¹ In seiner hohen Stellung — er war Kanzler König Konrads I. — konnte er das Kloster mannigfach fördern. König Konrad besuchte im Jahre 911 St. Gallen und ergötzte sich so an den Schulfestlichkeiten, die damals gerade an dem Tage der Unschuldigen Kinder stattfanden, daß er zur Erinnerung an seinen dreitägigen Aufenthalt drei Feiertage für alle Zeiten stiftete. Der Abtbischof Salomo III. vermehrte die Stiftung durch die testamentarische Verfügung, daß die Klosterschüler an den drei „vom Reiche festgesetzten Spieltagen“ die Erlaubnis haben sollten, in den Gebäulichkeiten der

¹ S. oben S. 89.

Schule Fleisch zu essen, und jeder sollte dann täglich von den Erträgen des Abtshofes mit drei Gerichten und den dazu gehörigen Getränken bedacht werden.

Wir erfahren aus der Schulgeschichte näheres, wie es an einem solchen Feste in St. Gallen zuing, und das heitere Bild zeigt uns den sonnigen Geist, der damals in der Klosterschule herrschte. Schon frühe bereitete man sich auf den Festtag der Unschuldigen Kinder vor, an dem die Schulknaben gebieten sollten. Am 25. November, dem Sonntag vor dem Festtage der Patronin der Philosophie, der hl. Katharina, wählten bereits die Schüler dafür einen Schulabt, der sich zwei Mitschüler als seine Kapläne aussuchte. Am 12. Dezember, dem Vorabend vor St. Lucia, huldigte man in der Kirche unter religiösen Gesängen dem Schulabt, der auf dem Hochsitz des Abtes Platz nahm. So waren schon längst die jungen Geister gespannt auf den großen Festtag des 28. Dezember. Das Fest begann am Vorabend bei der zweiten Vesper des Johannistages. Wenn bei dem „Magnificat“ das „*deposuit potentes de sede et exaltavit humiles*“ gesungen war, übergab der Stiftskantor den Dirigentenstab einem der Knaben, der den Chor zu Ende leitete und auch am nächsten Festtag bis zur zweiten Vesper den ganzen Gottesdienst, die Messe ausgenommen, leitete. Die Knaben nahmen die Plätze der Mönche ein, rezitierten die kanonischen Horen. Der Schulabt intonierte auf dem Platz des Abtes das Invitatorium und tat alles, was dem Abt zukam, bis auf den Segen, den er bei der feierlichen Prozession nach rechts und links spendete. Die würdige Art und die Ordnung, mit der das geschah, verwunderte Konrad außerordentlich. Im Refektorium zeigten sich die Schüler auch als die Herren, indem sie die Lesung bei Tische übernahmen. Am meisten aber kam es ihnen darauf an, ihre Herrschaft in der Schule zu zeigen. Da machten sie von dem Rechte Anspruch, jeden, der eintrat, so lange festzuhalten, als es ihnen gefiel, und ihn nur loszulassen, bis er sich durch eine Spende loskaufte. Abt und Lehrer gaben sich dabei zu mancher Kurzweil mit den Schülern her.

Als der Abtbischof Salomo bei einem Besuche an diesem Tage zusehen wollte, wie die Knaben sich verhielten, nahmen die Schüler den Bischof gefangen und setzten ihn auf den Hochsitz des Lehrers. Der Bischof verstand sich dazu, flößte ihnen aber gleich großen Schrecken ein, indem er erklärte, daß er nun, da er in den Sitz des Lehrers eingewiesen sei, auch von seinem Recht Gebrauch machen wolle, und rief ihnen die Schreckensworte zu: „Die Kutten herunter!“ Jetzt war es an den Knaben, sich aus diesem jähen Wechsel herauszuwinden. Sie gehorchten wohl, baten aber, daß ihnen allen der Loskauf von den bevorstehenden Schlägen gnädig zugestanden werde, den auch der Lehrer sonst bisweilen bewilligte. Salomo ging darauf ein. Nun überboten sich die Schüler, durch Hersagen von verschiedenen Texten das Wohlgefallen des gestrengen gnädigen Herrn zu erwerben. Die kleinsten sprachen einige lateinische Worte, so gut

oder schlecht sie es vermochten, die mittleren redeten den Abtbischof rhythmisch an, die höheren aber in den schweren Versmaßen der alten Metren. Noch als Ekkehard IV. die Szene beschrieb, wußte man, wie einige der Knaben den Abtbischof angeredet hatten. Einer drohte ihm, an den König zu appellieren, wenn er ihnen durch seine Übergriffe ihr Herrscherrecht an dem Tage der Unschuldigen Kinder verkürze:

Quid tibi fecimus tale, ut nobis facias male?

Appellamus regem, quia nostram fecimus legem.¹

Salomo war von diesen Improvisationen, in denen die trefflichen Schulleistungen zur Geltung kamen, entzückt. Er hob die Buben, wie sie waren, in ihren Linnenhemden in die Höhe und küßte sie.

Solche Festlichkeiten waren an allen Klosterschulen und Stiftsschulen üblich. An den Dom- und Stiftsschulen arteten sie aber bald aus. Es wurde in den französischen Kathedralen aus dem ursprünglichen Schülerfest ein allgemeines Narrenfest, wobei besonders Geistliche solchen Unfug trieben, daß man seit dem 13. Jahrhundert dagegen vorgehen mußte. So hat der Schulhumor wie die spätere Vagantenpoesie auch Schattenseiten, die wir noch beleuchten müssen. Hier wollten wir dafür aber um so mehr der Freude an den noch ungetrübten Anfängen uns hingeben.

Der heitere, aufgeschlossene Sinn, der in der Schule von St. Gallen gepflegt wurde, erklärt uns leicht, daß man sich dort auch für das interessierte, was draußen erzählt wurde und die Geister bewegte. So konnte der aus vornehmem Geschlecht entstammende Mönch Ekkehard I. (zwischen 920 und 930) als lateinische Schulaufgabe einen Stoff bearbeiten, der als nationale Heldensage im Volke verbreitet war. Das in Hexametern abgefaßte Gedicht behandelt in spannender Erzählung die Flucht des Waltharius und seiner Braut, der Hildegunde, aus der Gefangenschaft des Hunnenkönigs Attila und läßt uns in etwa erkennen, wie die alte barbarische Brautraubsage umgeformt wurde nach den neuen Idealen, die das Christentum für Ritter und Jungfrau aufstellte. Hildegunde ist nicht mehr das trotziges Kampfwild, die barbarische Walküre, sondern die schutzbedürftige, ergebene, Wunden heilende Jungfrau. Der Held wird als ein frommer Mann dargestellt, der Gott für seine Errettung Dank sagt und sich bewußt ist, daß ihm stolze Ruhmrede schlecht ansteht. Das Gedicht schließt nicht tragisch mit der Vernichtung der Gegner, sondern heiter mit der Versöhnung der Kämpfer.

Einer der Neffen, die von Ekkehard I. in das Kloster gebracht wurden, ist der größte Gelehrte gewesen, den Deutschland am Anfang des 11. Jahrhunderts aufzuweisen hatte. Diesen Ehrentitel verdient Notker Labeo (mit der großen Lippe), auch Teutonicus (der Deutsche) genannt. Nachdem er dreißig Jahre der Schule vorgestanden hatte,

¹ Ekkehardi casus S. Galli herausg. v. Meyer v. Knonau c. 26. Mitteil. d. vaterl. Gesch. 15. 16. (1877), 104 f. Vgl. Specht, Geschichte des Unterrichtswesens 222 ff.

starb er im Jahre 1022 an der Pest. Ekkehard IV. war bei seinem Tode zugegen und beschrieb den seligen Heimgang des frommen Meisters, der als seine schwerste Sünde bekannte, daß er als junger Mönch einen Wolf getötet habe. Seinen Schülern zu lieb übersetzte Notker verschiedene Schulbücher ins Deutsche, darunter des Boethius „Trost der Philosophie“, des Martianus Capella „Hochzeit“, Catos Disticha, Vergils Bucolica, des Aristoteles Kategorien und Perihermenien, den Psalter und Gregors des Großen Hiobkommentar. Man staunt über das genaue Verständnis, mit dem er seine lateinischen Texte, die nicht eben leicht waren, erfaßte, und über den Sprachreichtum, der ihm zu Gebote stand, um die lateinischen Wörter im Deutschen wiederzugeben. Mit großer Sicherheit und Gewandtheit bildete er neue deutsche Wörter. Definitio (Begriffsbestimmung) gibt er wieder mit *nôtmēz*, *gnôtmēzunga*, Descriptio (Beschreibung) nennt er *gemâle*, *zeichenunga*, bilde. Subiectum (das Unterliegende) übersetzt er bei Aristoteles mit *stûol*. Er sprach sich über seine Übersetzungen ausführlich aus in einem an seinen Schüler, Bischof Hugo II. von Sitten, gerichteten Briefe und sagt darin, daß er es für notwendig gefunden habe, die deutschen Wörter mit Akzenten zu versehen. Die Silben, welche den Hauptton trugen, versah er mit einem Akzent, die kurzen mit einem Akut, die langen mit einem Circumflex. Auch interpungierte er sorgfältig. Damit hat sich Notker große Verdienste um die deutsche Sprache und ihre Schreibung erworben. Er ist der bedeutendste Schriftsteller der althochdeutschen Periode der deutschen Sprache. Außerdem schrieb er noch einige lateinische Schulbücher, eine Anleitung zur Berechnung des Osterfestes (Computus), eine Logik und Rhetorik und ein deutsches Buch über die Musik. Mit seiner Übersetzungstätigkeit, die nach ihm nicht weiter fortgesetzt wurde, eilte Notker der Zeit weit voraus. Die Bedeutung, welche die Sankt Gallener Schule hatte, äußerte sich auch darin, daß man von allen Seiten Lehrer aus dem schwäbischen Kloster beehrte. Wir finden sie an vielen Bischofssitzen, in Mainz, Straßburg, Speier, Lüttich, Salzburg, und in manchen Klöstern.

Auch in dem Kloster Reichenau wurde trotz mancher Wechselfälle eifrig unterrichtet, Kunst und Literatur gepflegt. Über Abt Witigowo schrieb 994 bis 996 der Mönch Purchard im Auftrage seiner Mitbrüder ein Gedicht, in dem er sich über die häufige Abwesenheit des Abtes beklagt, die durch seine Reisen zu Hofe und im Königsdienst herbeigeführt werde. Die Mißstimmung, der das Gedicht Ausdruck gab, führte bald darauf (997) zur Absetzung des Abtes. Von Heinrich II. bekam die Abtei der gelehrte Bern, der seine Kenntnisse in Fleury bei dem Abte Abbo vermehrt und sich im Kloster Prüm schon als Leiter bewährt hatte. Er machte sich während seiner vierzigjährigen Abtszeit (1008—1048) recht verdient und genoß am Anfang des 11. Jahrhunderts das Ansehen eines sehr großen Gelehrten. Davon zeugen mehrere Werke über Musik, die in Reichenau eifrig gepflegt wurde, über praktische Fragen der Theologie und Liturgik, das Qua-

temberfasten, das Zählen der Adventssonntage, die Messe, dazu nicht uninteressante Briefe.

Unter ihm wuchs in Reichenau ein Universalgelehrter heran, dem sich zu seiner Zeit wie heute noch eine besondere Sympathie zuwendet: Hermann der Lahme (*Contractus*) aus dem Hause der Grafen von Alshausen, der, von Jugend auf gelähmt, im Kloster gleichwohl sich eine außergewöhnliche Gelehrsamkeit aneignete und durch seine Güte die Schüler wie keiner anzog. Er mußte immer im Tragstuhl sitzen, seine Zunge war schwer, aber sein Geist und sein Seelenfriede leuchteten durch alle diese Schwierigkeiten hindurch. Trotz allem war er ein glücklicher Mann, der um sich Glück verbreitete. Er starb mit 41 Jahren 1054. Hervorragend waren seine mathematischen und astronomischen Kenntnisse, die er in einigen Schriften niederlegte, ebenso die in der Musik, die er in einer Schrift über Theorie der Musik anderen vermittelte. Auch werden ihm mehrere Tonwerke zugeschrieben, darunter die schönen Antiphonen „*Salve Regina*“ und „*Alma Redemptoris mater*“, vielleicht nicht mit Recht. Dazu aber kommt dann noch ein in kunstvollen Versen geschriebenes anmutiges und würdiges Gedicht „*De octo vitiis*“, in dem er, Prudentius nachahmend, Nonnen vor Versuchungen warnt, ein Martyrologium und sein Hauptwerk, eine große Weltchronik von Christi Geburt an, oder vielmehr die Umarbeitung und Fortsetzung einer Reichenauer Weltchronik. Er führt dieselbe von 1040 an selbständig fort und bietet für seine Zeit mit großer Zurückhaltung eine wahrheitsgetreue, umsichtige Darstellung.

Reichenaus wie Sankt Gallens Glanz erlosch fast gleichzeitig in der Mitte des 11. Jahrhunderts. Länger erhielt sich die freilich später beginnende Blüte der Schule in dem Kloster des hl. Quirinus zu Tegernsee in Bayern, das man ein zweites Sankt Gallen genannt hat. Die Blüte begann aber erst am Ende des 10. Jahrhunderts, zu welcher Zeit wir neben der inneren eine äußere Schule feststellen können. Hier entstand wahrscheinlich eine dichterische Umarbeitung des aus dem 5. Jahrhundert stammenden christianisierten Romanes von Apollonius von Tyrus, der im Mittelalter zu einem beliebten Volksbuch wurde. Als Meister in lateinischen Briefen und Gedichten, die bisweilen bissig sind, tritt uns der Schulmeister Froumund (gestorben um 1008) entgegen.

Dem Froumund wurde ein leider nur in Bruchstücken erhaltenes Gedicht zugeschrieben, das aber ihm nicht zugehören kann, sondern in etwas späterer Zeit entstanden sein muß. Aber der Dichter entstammte derselben Schule wie Froumund, war wahrscheinlich ein Mönch in Tegernsee, der aus ritterlichen Kreisen hervorgegangen war. Der erste Herausgeber benannte das in leoninischen Hexametern abgefaßte lateinische Gedicht *Ruodlieb* nach der Hauptperson, deren Reiseerlebnisse geschildert werden. Wir haben in dem ganz eigenartigen Gedicht ein sehr bemerkenswertes kulturgeschichtliches Denkmal. Es ist der erste Roman des Mittelalters, der noch frei von ritter-

lich konventionellem Ton die Weltleute in den Kreisen der Ritter und Bauern schildert, wie sie tatsächlich waren. Auch von einem schlechten Weltgeistlichen ist die Rede, was ebenfalls für die Abfassung in die Zeit weist, da die Kirchenreform sich aufdrängte. Dabei zeigt sich der Verfasser aber als weiser Lebenskünstler, der in der Schule des hl. Benedikt steht. Am höchsten wertet er die Mäßigung, die Selbstbeherrschung. Es kommt ihm nicht darauf an, daß der Mann, der in der Welt lebt, durch Heldentaten glänzt, sondern als Vasall seine Pflicht tut, seine Kenntnisse und Fertigkeiten zur Geltung bringt, ohne sich zu überheben. Innerhalb dieser Schranken verwirft er für den Weltmenschen nicht das, was ihm das Leben verschönern kann, Festlichkeiten, gesellschaftliche Unterhaltung und Musik. Wohlwollendes, gerechtes Verhalten, kluge Vorsicht und gemütvolltes menschliches Empfinden belohnen sich selbst. Daneben steckt in dem Gedicht manches noch Unerklärte, Anklänge an Sagen, auch orientalische, Freude an dem Leben der Tiere und dem, was darüber gefabelt wurde. Dem Inhalt entspricht die freiere grammatische Form. Dem Dichter kommt es nicht so sehr auf rhetorische Kunststücke an. Das Latein paßt sich dem in der klösterlichen Unterhaltung gebräuchlichen an und zeigt viele Germanismen.

Das Kloster Tegernsee war berühmt wegen der guten Abschriften, die daselbst angefertigt wurden. Nirgendwo anders hatte man so feine Membranen und so gute Tinte. Die Aufträge, die man bekam, waren so groß, daß man Mühe hatte, die vielen Abschriften zu liefern. Das Kloster selbst konnte sich eine große Bibliothek von Klassikern und Schulbüchern anlegen.

Damit ahmte Tegernsee das Beispiel nach, welches das Kloster des hl. Emmeram in Regensburg schon im 9. Jahrhundert gegeben hatte, dessen Schule aber auch erst zu größerer Blüte im 10. Jahrhundert kam. Gefördert wurde die Schule von St. Emmeram durch den trefflichen, gutgebildeten Bischof von Regensburg, den hl. Wolfgang (972—994), der einen schönen Büchersaal erbauen ließ, in dem mehr als 300 Bände aufgestellt waren. Man nannte Regensburg wegen der großen geistigen Regsamkeit, die in der Schule von Sankt Emmeram und den anderen Schulen der alten Bischofsstadt sich zeigte, ein zweites Athen im 11. Jahrhundert. Als Schulmeister wirkte in St. Emmeram in dieser Zeit der viel schreibende Otloh († 1070), der durch seine Schriften die heidnischen Schriftsteller verdrängen wollte und u. a. dafür seine Sammlung von Sprichwörtern abfaßte. Höherer Wert kommt unter seinen Heiligenleben der Biographie des hl. Bischofs Wolfgang zu, weil sie manche Ansätze zu historischer Kritik zeigt. Von seinem wechselvollen Leben hat der empfindsame Mönch eine Art Autobiographie in seinen zwei Büchern vorgelegt, in denen er von seinen Visionen und seinen Versuchungen schrieb. Verse, in denen er die Jagdlust und Habsucht der Kleriker tadelt, sind kulturgeschichtlich bemerkenswert, denn die Mahnung gipfelt in dem Gedanken, daß der Weltuntergang nahe sei. In manchen seiner

Schriften klagt er dementsprechend über die Schlechtigkeit seiner Zeit, was wir verstehen, wenn wir daran denken, daß er die Anfänge der Regierung Heinrichs IV. noch erlebte.

Höher als die Klosterschulen standen im Reiche des deutschen Königs seit dem 10. Jahrhundert die Kathedralschulen. Es hing das mit dem Aufblühen der Bischofsstädte zusammen, die jetzt die Mittelpunkte geistlicher Fürstentümer wurden dank der den Bischöfen verliehenen zahlreichen Privilegien. Die hervorragende Stellung, welche die Bischöfe einnahmen, aber auch die Trefflichkeit mancher Oberhirten spiegelt sich wider in nicht wenigen Biographien, die wir von Bischöfen dieser Zeit haben. Aus der Zeit Ottos I. ragen hervor die Biographie Brunos von Köln von Ruotger und die des hl. Ulrich von Augsburg, welche Propst Gerhard schrieb. Aus der Zeit Heinrichs II. nennen wir das vortreffliche Leben des Bischofs Bernward von Hildesheim, das sein alter Lehrer Thangmar verfaßte, das Leben Burchards von Worms, wahrscheinlich vom Kustos Ebbo, und die Biographie, welche der Abt Konstantin für den Gründer seines Klosters St. Symphorian, den Bischof Adalbero II. von Metz, verfaßte. Von anderen Biographien werden wir noch zu sprechen haben. Hier weisen wir nur noch im allgemeinen auf die Bistumsgeschichten hin, die sich in dieser Zeit häufen.

Alle anderen Stiftsschulen überragten weit im 10. und 11. Jahrhundert die Schulen von Lüttich, wohin das alte Bistum Tongern 722 verlegt worden war. Nachdem der Normannensturm verbräust war, hören wir bald von Schulen, in denen sich alte Traditionen mit neuen Schöpfungen vereinten. Eine alte, schon in der karolingischen Zeit blühende Schule war in dem Kloster Lobbes (Laubach) an der Somme im Hennegau, das zwar zur Diözese Cambrai gehörte, aber mit seinem reichen Besitztum — es gehörten ihm 174 Dörfer — durch König Arnulf dem Bischof von Lüttich 889 übertragen wurde, nachdem es unter Laienäbten heruntergekommen war. Auch unter den Lütticher Bischöfen wurde es zunächst nicht besser, da die Bischöfe, als Äbte, Pröpste dahin schickten, die sich um die Klosterzucht nicht kümmerten. Als der Propst Erluin eine strenge Zucht wiederherstellen wollte, wurde er 957 von einigen Mönchen grausam mißhandelt, die ihn blindeten und an der Zunge verstümmelten. Erst als 960 das Kloster einen eigenen Abt erhalten hatte, begann Ordnung einzuziehen, die der Schule ein neues Wachstum ermöglichte, das nur noch vorübergehend gehemmt wurde durch einen in Lobbes einst (895) eingetretenen Oblaten, Rather, eine höchst originelle, fast bizarre Persönlichkeit, die zwischen Lüttich, Lobbes und Verona wie ein blendendes Irrlicht hin und her schwankt.

Rathers Unglück war, daß man den hochbegabten und gelehrten Schriftsteller mit seinem grüblerischen und reizbaren Charakter in leitender Stellung praktisch verwerten wollte. Unter weiser Leitung hätte er als Schulvorsteher Großartiges und Dauerndes wirken können. Aber auch so können wir seine Schriften, die fast alle Gelegenheits-

schriften sind, als historische Quelle kaum hoch genug schätzen, da sie überaus reich an kulturgeschichtlichem Material sind. Das Leben Rathers gleicht einem Roman. Aus edlem Geschlechte Lüttichs oder der Umgegend hervorgegangen, hatte er in seinen jungen Jahren das ganze in der karolingischen Zeit aufgespeicherte Wissen, das er in Lobbes noch vorfand, mit seinem regen Geist in sich aufgenommen. Er kannte alle die theologischen Schriftsteller, die in den Schulen damals gelehrt wurden, verband damit eine außergewöhnliche Zahl lateinischer klassischer Autoren, wozu ihm wohl auch noch sein wiederholter längerer Aufenthalt in Italien verholfen haben mag, und war auf allen Gebieten beschlagen. Da er auch ein gewandter Redner war, über eine spitze Feder und noch spitzigere Zunge verfügte, so nahm ihn der ehrgeizige Hilduin, der Bischof von Lüttich und Abt von Lobbes war, 926 mit nach Italien. Dort erhoffte Hilduin, ein Vetter des Königs Hugo von der Provence, ein besseres Emporsteigen als in Lüttich. Durch Hilduin und Hugo wurde Rather 931 Bischof von Verona, einer Stadt, deren geistiges Leben, wie wir wissen, um diese Zeit ziemlich rege war. Aber nach wenigen Jahren überwarf sich Rather mit Hugo, der ihn absetzen ließ und in einem Turme in Pavia zweieinhalb Jahre gefangensetzte.

Während der Gefangenschaft verfaßte Rather die erste seiner vielen Gelegenheitsschriften, die, noch in karolingischem Schema gehalten, viele persönliche Eindrücke und Erlebnisse uns offenbart, die „Praeloquia“, die sein Hauptwerk geblieben sind. Er wollte darin nur eine Einleitung zu einem größeren Werke über den Streit, den der Christ zu kämpfen habe, bieten, aber er erschöpfte seinen Stoff schon in dieser Einleitung und kam infolgedessen nicht zur Ausführung des weiteren Planes. Die Schrift handelt von den Standespflichten der Christen nach den Verschiedenheiten des Berufes, des Geschlechtes und Alters. Wir ersehen daraus, wie in Italien die Laienstände noch mannigfacher waren als nördlich der Alpen. Der Verfasser hält seine Pflichten dem Krieger, dem Künstler, dem Arzt, dem Richter, dem Händler, dem Adligen als Senior, dem Untergebenen als dem Klienten, dem Herrn und dem Knechte, dem Lehrer und dem Schüler vor, offen allen die christliche Moralweisend. Zugleich bekundet er ein seltenes soziales Verständnis und eine Art demokratischer Gesinnung, die damals noch seltener war. Auch dem Lehrer legt er ans Herz, milde gegen die Schüler zu sein im Hinblick auf den göttlichen Lehrmeister, in den Schülern nicht Knechte, sondern Freunde zu sehen, eine Mahnung, die damals bei der sehr gestrengen Klosterzucht wohl nötig war, wie der einstige Oblate aus eigener Erfahrung wissen mochte. Noch andere Bemerkungen über die Lehrer sind bei ihm sehr weise. Er erinnert den Lehrer daran, daß die Begabungen der Schüler nicht die gleichen seien, verlangt also individuellen Unterricht. Gut kennt er die Fehler und Schwächen in der großen Masse der Doctores. Die einen wollten nur den Titel, ohne sich das Dozieren anlegen zu lassen, andere zeigten sich dabei als Schmeichler,

eitle oder habsüchtige Gelehrte oder Schwätzer, während doch das schönste die aufrichtige Liebe zu den Schülern sei. Indem er die Pflichten des Königs behandelt, nimmt er Bezug auf seine persönliche Stellung zu dem König Hugo, dem gegenüber er die geistliche Würde der Bischöfe hoch erhebt und für die Bischöfe kirchliches Gericht verlangt. Die besonderen traurigen Verhältnisse, wie sie damals in Italien herrschten, erkennen wir in einem nur zu wahren Bilde dort, wo er von den Pflichten des Bischofs spricht. Man kann dem Verfasser das Zeugnis ausstellen, daß er überall die wahren und bewährten Maßstäbe christlicher Sitten- und Pflichtenlehre anlegt. Das verdient eine besondere Anerkennung, daß er in der traurigen Lage der Gefangenschaft den Gleichmut fand, um so allgemeine Fragen zu behandeln. Solcher Gleichmut blieb ihm nicht immer.

Es gelang ihm schließlich aus Italien zu entkommen. Im südlichen Frankreich nahm er seine Zuflucht, mußte sich aber durch Privatunterricht den Unterhalt verdienen. Um 944 kam er wieder nach Lobbes, aber noch lange nicht zur Ruhe. Noch zweimal ging er nach Verona, um noch zweimal vertrieben zu werden. Dazwischen war er einige Jahre Bischof von Lüttich, mußte aber auch dieses Bistum aufgeben. Am Ende erregte er auch in Lobbes soviel Unfrieden, daß er dort entfernt werden mußte. In Namur endete 974 sein unruhiges Leben.

Die Grundsätze, die Rather vertrat, waren durchaus nicht schlecht. In Verona eiferte er gegen die verheirateten Priester und für die niederen Geistlichen gegen die ungerechte Verteilung der Kirchengüter, aber er tat das mit unklugem Eifer, der, sich selbst zerfleischend, ihn hinderte, der Führer und Sammelpunkt gleichgesinnter, zielbewußter Bestrebungen zu werden. Wie er sich selbst zergliederte, sehen wir in seiner schriftlichen Beicht, in der er sein zerrissenes Innere offenbarte, und in einer anderen Schrift „Conjectura qualitatis“, in der er einem Feinde, der seine Absetzung in Verona beim Kaiser herbeiführen wollte, zuvorkommen suchte, indem er seine eigene Qualität ironisierend schildern will. Er stellte berechnete und unberechtigte Klagen wirr zusammen. Weil seine Zunge gegen alle sei, so wendeten sich auch alle Zungen gegen ihn. Er stecke die Nase immer in die Bücher und schwatze fortwährend. Er verachte allen Luxus in Hausrat und Kleidung, gebe sich als niedrigen Mann aus und suche den Verkehr der Unteren mehr als der Oberen. Wir scheiden von dem gelehrten Schriftsteller mit dem Bedauern, daß er zu greifbarer dauernder Wirkung nicht kommen konnte und seine Heimat vor allem von ihm nicht den Nutzen zog, den er ihr hätte bieten können. Sein unausgeglichener Charakter läßt ihn ganz aus dem Mittelalter heraustreten und stellt ihn vielmehr unserem mit zerklüfteten Menschen nur zu belasteten Zeitalter näher.

Wie ganz anders war der aus der Hofkapelle hervorgegangene Schwabe Notker mit seinem ausgeglichenen, ruhigen alemannischen Wesen, der 972 bis 1008 auf dem Lütticher Bischofsstuhl saß.

Nachdem ihm schon sein Vorgänger, der Sachse Ebrachar, vorgearbeitet hatte, begannen die Schulen von Lüttich unter Notker eine Anziehung weithin auszuüben, so daß von allen Seiten Schüler nach Lüttich zogen. Neben der Domschule von Lüttich blühten damals in der Stadt selbst mehrere Stiftsschulen. Aus ihnen und der Klosterschule in Lobbes treten nicht wenige Schriftsteller entgegen.

In Lobbes schrieb der Abt Folkwin zu Notkers Zeiten eine Klostergeschichte, die auf urkundliche Grundlegung ausgeht. Sein Nachfolger Abt Heriger schrieb außer Heiligenleben, chronologischen und mathematischen Arbeiten auf Notkers Anregung die Geschichte der Lütticher Bischöfe, die aber fast nur literarisch beachtenswert ist, da sie uns die große Belesenheit des Verfassers in den klassischen Autoren dartut. Höher steht die Fortsetzung, die der Domher Anselm in der Mitte des 11. Jahrhunderts schrieb, und in der die Glanzzeit Lüttichs unter dem Bischof Wazo (1041—48) geschildert wird. Eine gute Biographie des Bischofs Balderich II. (1008—1018) ging aus dem von diesem Oberhirten gegründeten Kloster Sankt Jakob hervor. Deren Verfasser nahm sich für seinen historischen Stil Sallust zum Vorbild.

Für die verschiedenen Wissenschaften standen ausgezeichnete Lehrer in Lüttich zur Verfügung. Den Calabresen Leo stellte Notker als Lehrer der griechischen Sprache an. Als mathematische Schriftsteller und Lehrer glänzten der Schulmeister Rudolf, der einen interessanten Briefwechsel über geometrische Fragen in den Jahren 1006—1025 mit dem Scholasticus Ragimbald von Köln unterhielt, und der Lütticher Scholasticus Franco, der ein Werk „de quadratura circuli“ schrieb. In der Pädagogik ragte Egbert hervor mit seiner Sentenzensammlung „Fecunda Ratis“ (das vollbeladene Schiff), in der er den Weisheitsschatz zusammenhäufte, der in unseren Sprichwörtern verborgen ist. Sie wurde als erstes Buch bei dem Unterricht des Trivium verwertet, um als Ersatz oder Seitenstück zu den heidnischen Schulbüchern zu dienen, die man bei dem ersten Elementarunterricht verwendete, den Fabeln Avians und den Sittensprüchen Catos. Die Herkunft der Stücke ist ganz verschieden. Einige sind aus der Bibel, andere aus den Kirchenvätern oder Klassikern. Es gibt auch solche aus dem eigenen Empfinden geprägt oder aus heimischem Spruchschätze, Fabeln und Schwänken. So wird die Geschichte vom Rotkäppchen erzählt, „vom Mädchen, das von den Wölflein behütet wird“.¹

Wir finden in des Egbert „Fecunda ratis“ auch Sprüche pädagogischer Weisheit, mit denen er sich gegen die übertriebene Strenge mancher Lehrmeister und das Übermaß im Prügeln wendet. „Töricht sind die Schulmeister, die verlangen, daß die Schüler wissen, was man sie nicht gelehrt hat. Nicht die Stockschläge bringen die Wissenschaft hervor, sondern die innere Geistesarbeit. Du kannst

¹ II v. 472—485. Voigt, Egberts v. Lüttich *Fecunda ratis* (Halle 1889), 232 f.

einen ganzen Wald auf den unglücklichen Schülern entzweischlagen und wirst doch ohne ihre geistige Mitarbeit zu nichts kommen.“¹ Wir dürfen aber aus solchen Äußerungen doch nicht folgern, daß allgemein die Lehrer zu hart gegen ihre Schüler gewesen wären. Dagegen spricht schon die oft bezeugte Anhänglichkeit, welche an ihre alten Lehrer die Schüler bewahrten, die durchaus nicht darunter gelitten hatten, daß sie alle ohne Ausnahme einst Schläge erhalten hatten. Die Schule arbeitete anderseits wieder leichter als heute, weil es meistens in den einzelnen Klassen nicht viele Schüler gab, in der Regel nicht mehr als zehn, und die Schüler konnten doch das Bewußtsein haben, daß der Lehrer ideale Ziele vor Augen habe, denn meistens verlangten die Lehrer keine Bezahlung, oder sie nahmen Geschenke nur von den Reichen an. Egbert rühmte sich, daß er keine Bezahlung annehme.

Am meisten interessiert uns in Lüttich der Beginn einer höheren Schulorganisation, die das Nebeneinanderbestehen mehrerer Schulen notwendig machte. Neben der Domschule, die natürlich die anderen Schulen überragte, bestanden sechs Stiftsschulen. Das verlangte eine Oberleitung. Der Vorsteher der Domschule, die fast schon den Charakter einer Universität hatte, war dafür die gegebene Person. Er hieß *magister scholarum* oder *scholasticus* und war zugleich Kanzler des Bischofs und der Vorsteher der bischöflichen Capella. Dieser *Scholasticus* der Domschule hatte zugleich die Oberaufsicht über die Schulen an den anderen Kirchen der Diözese. Konnte ursprünglich der Titel *Scholasticus* oder *magister scholarum* den Vorsteher jeder Stiftsschule bezeichnen, so wurde er nun besonders gebraucht für den Kanonikus an der Kathedrale, der die Kathedralschule unter sich hatte. Weil dieser überhaupt die Aufsicht über die Schulen der Diözese an des Bischofs Stelle ausübte, wurde er einer der Hauptwürdenträger im Domkapitel.

In Lüttich können wir auch deutlich neben der inneren Schule, die zur Heranbildung des priesterlichen Nachwuchses für die Kathedrale bestimmt war, die äußere unterscheiden, die jungen Laien offen stand, denen man wohl aber nicht viel mehr als Elementarunterricht bot. An der inneren Schule waren in dieser Zeit an den größeren Kathedralen meist mehrere Lehrer notwendig, bei deren Ernennung natürlich der *Scholasticus* dem Bischof zuerst seinen Rat zu erteilen hatte.

Lüttich wurde durch den Wetteifer seiner Schulen und Lehrer Ende des 10. Jahrhunderts zu einem der geistigen Mittelpunkte des Abendlandes. Nördlich der Alpen war es die erste Bildungsstätte, wenn es nicht überhaupt die erste war. Heinrich II. erklärte scherzend, er wünsche für seine Lieblingsstiftung Bamberg die Wissenschaft Lüttichs und die strenge Zucht von Hildesheim. Gozichin, Scholaster in Mainz, vorher Schulmeister in Lüttich, nannte um 1060 in einem Briefe an seinen früheren Schüler Walcher Lüttich das nordische

¹ Voigt 179 (I v. 1260 ff.).

Athen. Diese Blüte erhielt sich das ganze 11. Jahrhundert. Sie hatte ihren Höhepunkt unter Bischof Wazo, der auch hervorragte als geistig überragender Kirchenpolitiker. Er hatte wie wenige zu der Zeit ein feines Gefühl für die Unabhängigkeit der Kirche und hielt dem Kaiser Heinrich III. freimütig vor, daß die Synode von Sutri gegen die alten Kirchengesetze gehandelt habe, da niemand berechtigt sei, über den Papst zu richten; in geistlichen Dingen habe der König nichts zu sagen. Zugleich aber interessierte er sich fortlaufend für seine Schulen, besuchte sie, stellte wohl selbst noch Fragen an die Schüler und fand in dieser Beschäftigung seine Erholung. Die Schule von Lüttich ist uns noch ein treffender Beleg für die auch anderwärts bezeugte Tatsache, daß die Mischung romanischen und germanischen Wesens zu friedlicher geistiger Arbeit immer besonders schöne Erfolge gezeitigt hat. Ein anderes Gegenstück zeigt sich später in dem Aufblühen der ersten Universität im deutschen Reiche, in Prag, wo slawisches und deutsches Wesen sich zusammenfanden.

An vielen Stiftsschulen finden wir im 11. Jahrhundert Lütticher Lehrer. Einer der berühmtesten war Hubald, der in Paris und Prag lehrte. Er ist der erste bedeutendere Lehrer an der Schule Sainte Geneviève, und durch ihn kann Lüttich sich rühmen, mitgearbeitet zu haben an den Vorarbeiten für die Universität Paris. Zahlreich waren auch die deutschen Bischöfe, die einst ihre Bildung in Lüttich oder Lobbes empfangen hatten und nicht vergaßen, ihre Blicke an die Stätten ihrer Bildung zurückzulenken. Ein Beispiel dafür ist Bischof Adalbold von Utrecht (1010—1026).

Adalbold interessierte sich lebhaft für Mathematik. Dem großen Gelehrten, Papst Silvester II., mit dem er schon vorher in Briefverkehr gestanden hatte, widmete er eine mathematische Schrift. Außerdem verfaßte er einen Kommentar zu einem Gedicht des Boethius in *De consolatione* und ein Leben Kaiser Heinrichs II., von dem wir nur einen Teil haben. Diese Kaiserbiographie wurde außerordentlich gerühmt von einem damals in der Utrechter Diözese weilenden Mönch Alpert, der aus Metz gekommen und selbst ein hervorragender Schriftsteller war. In Metz hatte er dem Abt seines Klosters St. Symphorian, jenem Konstantin, der die Biographie des Bischofs Adalbero II. geschrieben hatte, eine Fortsetzung der Metzger Bischofsgeschichte, die einst Paulus Diaconus begonnen hatte, gewidmet. Als Alpert dann in ein Kloster der Utrechter Diözese gekommen war, verfaßte er in einem Cäsar nachgebildeten Stil zwei Bücher „über den Wechsel der Zeiten“, die in memoirenhafter, lebendiger Darstellung mannigfache Nachrichten über die Niederlande liefern. Wir erfahren daraus auch Seltsames von einer Polemik über das Judentum. Ein Geistlicher war zum Judentum übergetreten und hatte seinen Übertritt in einer Schrift verteidigt, auf die Heinrich II. eine Widerlegung abfassen ließ, die wörtlich wiedergegeben wird. Alpert widmete diese Schrift dem berühmten Bischof Burchard von Worms, der gleich ihm in Lobbes gebildet war.

Nachdem Burchard 1000 von Otto III. zum Bischof von Worms ernannt worden war, machte er sich alsbald daran, seine von den Ungarn heimgesuchte und heruntergekommene Stadt neu zu ordnen. Von Lüttich erbat er sich als Lehrer seinen früheren Mitschüler Olbert, der später an der Spitze des Klosters Gembloux und des neu gegründeten St. Jakobsklosters in Lüttich ausgezeichnet wirken und in Sigebert von Gembloux einen berühmten Geschichtsschreiber heranziehen sollte. In Worms leistete Olbert dem Bischof Burchard wertvolle Beihilfe bei der Abfassung der nach Burchard benannten Rechtsammlung. Das „*Decretum Burchardi*“, „*Burchardus*“, auch „*Brocardus*“ kurz genannt, sollte ein Handbuch für die Seelsorgsgeistlichen sein, indem es aus älteren Rechtssammlungen das geltende kirchliche Recht zusammenstellte. Es beruhte hauptsächlich auf den „*Libri de synodalibus causis*“ des Abtes Regino von Prüm und der kurz vor diesen in Oberitalien abgefaßten *Collectio*, die einem gewissen Anselmus gewidmet war. Aber auch die Sammlung Dionysio-Hadriana, Pseudoisidor, dazu Konzilienbeschlüsse, Kapitularien, Papstbriefe, Schriften der Kirchenväter und Bußbücher wurden benutzt. Dabei trug Burchard in weitem Umfang der tatsächlichen Stellung Rechnung, die damals der König — es war Heinrich II. der Heilige, zu dessen Zeiten er schrieb — gegenüber der Kirche einnahm.

Burchard erkennt selbstverständlich den Primat des Papstes an. Aber man fühlt, daß bei den traurigen Zeiten, die damals noch in Rom herrschten, die Zügel Roms sich gelockert hatten gegenüber dem Regiment, das ein Nikolaus I. ausgeübt hatte. Im Dekret wird nichts davon gesagt, daß dem Papst Bußerlasse und Exemtionen zustehen. Der Verfasser teilt die Ideen großer Selbständigkeit, welche unter den deutschen Bischöfen verbreitet waren, und wie sie von dem Erzbischof Aribio von Mainz auf den Synoden von Seligenstadt (1023) und Höchst (1024) zum Ausdruck gebracht worden waren. Die deutschen Bischöfe waren ja damals Reichsfürsten geworden und stellten mit ihren sechs Erzbistümern und zweiundvierzig Bistümern eine erhebliche Macht dar, die sich allenthalben in den aufstrebenden Bischofsstädten, ihren Schulen und Kirchenbauten zeigte und von den eifrig wirkenden Bischöfen nach den verschiedensten Seiten zur Geltung gebracht wurde, besonders in der Ausbildung der Sendgerichte und des Bischofsbannes. Daß diese Macht vielfach bedingt war durch eine den alten kirchlichen Grundsätzen nicht immer entsprechende Abhängigkeit vom Königtum, wollte Burchard nur halb eingestehen. Er betont stark die Autorität des Königs, dem man Gehorsam schuldig sei und dessen Gegner der Kirchenbann treffen solle.¹ Er schreibt dem König die Befugnis zu, Synoden zu berufen, an deren Beschlußfassung teilzunehmen und deren Beschlüsse zu veröffentlichen,² gesteht ihm die Bestrafung schlechter Priester zu³ und trägt auch kein Bedenken, zu

¹ I. XV. c. 22—24.

² I 45, XV 20, XI 77, III 172.

³ XV 19.

statuieren, daß gegenüber solchen Priestern das Königsgericht neben der Synode als Instanz anzurufen sei,¹ daß überhaupt an den König wie an den Bischof appelliert werden könne,² verlangt sogar für die Übertragung der Reliquien auch des Königs Erlaubnis.³ Auf der anderen Seite will er freilich nichts von einem Recht des Königs bei der Ernennung der Bischöfe wissen und wiederholt die alten kanonischen Vorschriften über die Wahl und Weihe der Bischöfe,⁴ fordert sogar bei der Wahl Einstimmigkeit zwischen Klerus und Volk,⁵ ohne anscheinend sich darüber Rechenschaft zu geben, daß die damalige Praxis der Könige dem durchaus nicht entsprach. Freilich warnt er vor simonistischen Umtrieben.⁶ Hier klappte ein Widerspruch, vor dem man noch eine Zeitlang die Augen schließen konnte, der aber seine Lösung verlangte.

Eine andere Frage, die heiß umstritten werden sollte, kündigte sich auch schon an: die Frage der Priesterehe. Auch hier nimmt Burchard eine Stellung ein, die vermittelnd sein sollte, aber doch widerspruchsvoll war. Indem er die alten klassischen Kanones wiederholt, vertritt er die alte Tradition von der Ehelosigkeit, die für die Inhaber der höheren Weihen verlangt wird.⁷ Unter den Beichtfragen aber, die er zusammenstellt, befindet sich folgende: „Hast du die Messe, das Gebet oder das Opfer eines verheirateten Priesters verachtet, so daß du ihm deine Sünden nicht beichten oder von ihm nicht den Leib und das Blut des Herrn empfangen wolltest, weil du ihn für einen Sünder hieltest? Wenn du das getan hast, so sollst du ein Jahr hindurch an den gewohnten Tagen zur Buße fasten.“⁸ Er weiß also, daß es verheiratete Priester in seiner Diözese gab, und daß die Laien diese verabscheuten. Er wagt es aber nicht, von dem Mittel Gebrauch zu machen, durch das Nikolaus II. und Gregor VII. die Priesterehe beseitigen konnten.

Dieses 19. Buch, in dem die Beichtfragen mit den Bußansätzen stehen, führt den Titel „Corrector et medicus“, so benannt, weil es zur Besserung und zur Heilung der kranken Seelen verhelfen sollte, und wurde als praktische Anleitung sehr geschätzt. Aus den Beichtfragen können wir auch manches über den Aberglauben und die Unsittlichkeit entnehmen. So bezieht sich eine Reihe von Fragen darauf, ob der Beichtende glaube, daß es mit dem Teufel im Bunde stehende Frauen gebe, vom törichten Volk Unholde genannt, die in gewissen Nächten auf bestimmten Tieren reiten müßten. Burchard ging dabei von dem Canon episcopi aus, der sich bei Regino von Prüm vorfand und den er in sein Werk aufnahm. Im Anschluß daran legte er die Fragen

¹ VIII 57.

² VIII 3.

³ III 232.

⁴ I 7, 11, 15, 20, 40.

⁵ I 12.

⁶ I 19, 21—23, III 109.

⁷ II 108—128.

⁸ XIX 5, Migne 140, col. 163.

vor: „Hast du geglaubt, daß es Frauen gebe, welche durch Zauberkünste die Gemüter der Menschen vom Haß zur Liebe oder von der Liebe zum Haß umändern oder die Güter derselben beschädigen oder entwenden können? Hast du geglaubt, daß eine Frau das tun könne, was einige vom Teufel Verblendete vorgeben, daß sie es tun müßten, d. h. daß sie mit der Schar der Teufel, die in Weibsgestalt verwandelt sind, welche die Volkstorheit Unholde nennt, in bestimmten Nächten auf Tieren reiten müßten?“¹ Wir erkennen hier deutlich das Weiterwuchern des Hexenglaubens, zugleich aber auch noch, wie er durch die Kirche bekämpft wurde, indem man den Standpunkt des Canon episcopi beibehielt. Nur insofern finden wir eine Verschärfung bei Burchard, als er, wohl dem Brauche seiner Zeit folgend, anordnet, daß Frauen, die vorgaben, Hexen zu sein, mit Ruten ausgepeitscht werden sollten, ehe man sie aus den Pfarreien auswies.² Burchards Dekret hatte wohl seine Mängel, besonders wegen der Willkür, mit der der Verfasser seine Quellen behandelte. Es entsprach aber praktischen Bedürfnissen und verbreitete sich schnell weithin.

Burchards ordnender Geist zeigte sich noch in einer anderen Rechtssammlung, mit der er als erster voranging. Für die dem Bischof unterstehenden Leute schrieb er ein Hofrecht, das die Schwachen schützen sollte und das erste Beispiel einer Territorialgesetzgebung in Deutschland ist.

Noch ein Stift haben wir hervorzuheben, an dem in dieser Zeit erfreuliches geistiges Leben blühte: Hildesheim. Hier lehrte als hervorragender Schulmeister am Ende des 10. Jahrhunderts Thangmar, dessen Fürsorge dem vornehmen Sachsen Bernward besonders zugute kam, der an der Erziehung des Wunderkindes Otto III. mitgeholfen hatte und dafür 993 das Bistum Hildesheim erhielt, das er bis 1022 leitete.

Bernward war nach allen Seiten für das Wohl seines Stiftes besorgt. Nicht zum wenigsten widmete er seine Fürsorge der Schule und dem Schmucke seiner Kirchen. Sein alter Lehrer Thangmar setzte ihm in einer schönen Biographie ein literarisches Denkmal. Bernward erhielt einen trefflichen Nachfolger in der Person des Abtes Godehard, der seinem Kloster Niederaltaich in Niederbayern zu neuer Blüte verholfen hatte. Godehard (1022—1038) leitete als Bischof den Unterricht in der Domschule selbst und regte auch die Schüler zum Anfertigen von kunstvollen Handschriften an, hielt aber auf strenge Zucht. Die Blüte dieser Schulen zeigte die in mehreren Bearbeitungen vorliegende Biographie, die ihm der Domherr Wolphere widmete, und in der Abfassung der Hildesheimer Annalen, deren ausführliche Redaktion leider nicht auf uns gekommen ist. Sachlich großen Wert, namentlich für die Ereignisse an der Elbgrenze, hat eine in unbeholfenem Stil, aber mit Wahrheitsliebe und Bescheidenheit geschriebene Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg (1009—18).

¹ XIX. 5, Migne 140, col. 961 s. cfr. 971. Vgl. oben S. 62.

² X. 29.

Auch mit Italien und Frankreich blieb man zu dieser Zeit in geistiger Fühlung. Mit Italien stellte sie sich von selbst wieder ein, nachdem die deutschen Könige über die Alpen zogen, um sich in Rom die Kaiserkrone zu holen.

Otto I. berief zwei Grammatiker aus Novara. Der eine derselben war der Grammatiker Gunzo, der mit dem Kaiser 965 nach St. Gallen kam. Er hatte viele Bücher über die Alpen mitgebracht, fand aber seine Gelehrsamkeit in St. Gallen weniger anerkannt, als er gemeint hatte. Unterdessen hatte eben die formale Aneignung des Latein in manchen blühenden Klosterschulen Deutschlands erhebliche Fortschritte gemacht gegenüber der Zeit, da ein Petrus von Pisa durch Karl den Großen nach Deutschland berufen war. Als Gunzo einmal im Laufe des Gesprächs, was für ihn, dessen Volkssprache Romanisch war, sich leicht erklärt, die Kasus im Lateinischen verwechselte, wurde er von einem jungen Mönch mit Spottversen bedacht. Darauf antwortete der tief Gekränkte in einem ebenso umständlichen als eleganten, an die Mönche von Reichenau gerichteten Briefe, in dem er seine Gelehrsamkeit beweisen wollte. Die Schrift berührte eine Frage, die später großen und langen Streit hervorrufen sollte und die in diesen Zeiten gelegentlich nur berührt wird, die Frage nach der Realität der Universalien, der allgemeinen Begriffe. Der andere von Otto berufene Novarese war der in Pavia gebildete Stephan, der in Würzburg lehrte, wo der junge Wolfgang sein Schüler war. Dann finden wir am Hofe Ottos II. den Calabreser Johannes, der einst als Brautwerber für ihn nach Konstantinopel gegangen, aber wenig beliebt war. Ihm können wir den Calabresen Leo anreihen, der in Lüttich unter Bischof Notker als Lehrer des Griechischen wirkte. Dann wäre noch der Rhetor Anselm von Besate zu nennen, der unter Heinrich III. nach Deutschland kam, um in der königlichen Kapelle verwendet zu werden. Aber mehr als diese interessiert uns Liutprand von Cremona.

Der Langobarde Liutprand war am Hofe von Pavia gebildet worden, erschien als Flüchtling bei Otto I. und wurde von ihm wiederholt zu diplomatischen Missionen verwendet. Zur Belohnung für seine Dienste erhielt er das Bistum Cremona. Seine gute Bildung, aber auch seine leidenschaftliche Natur offenbart sich in seinen Schriften, die ihn, obgleich er durchaus Langobarde sein wollte, als temperamentvollen Italiener erscheinen lassen. Zuerst war er in Konstantinopel 949 als Gesandter des Königs Berengar von Ivrea, dessen Kanzler er war. Dann zerfiel er mit Berengar und wandte sich Otto I. zu, den er 962 nach Rom zur Kaiserkrönung begleitete, und dessen italienische Politik er in einer kleinen Schrift verteidigte. Was er einst Bitteres durch Berengar und andere erfahren, das hat er in einer anderen Schrift „Antapodosis“ (Vergeltung) zusammengetragen, worin er sich auch gegen die Anmaßungen der Griechen, die er in Konstantinopel kennen gelernt hatte, äußerst bitter aussprach. Noch schlimmer waren die Eindrücke, die er bei einer zweiten Diplomatenreise in Konstantinopel erhielt, wo er für Ottos Sohn die Braut mit

werben sollte. Da hatten ihn die Griechen sehr von oben herab behandelt, und das vertrug er nun gar nicht. In dem Bericht, den er Otto über die Reise abstattete, läßt er von neuem seinem Groll gegen die Griechen und ihren Kaiser Lauf, um sie wegen ihres Hochmuts zu züchtigen. Diese Schriften des reizbaren Liutprands bezeugen uns eine im Abendland den Griechen gegenüber herrschende Abneigung, die das ganze Mittelalter hindurch fort dauerte und für den Ausgang der Kreuzzüge so verhängnisvoll werden sollte. Als idealer Geistlicher erscheint uns Liutprand keineswegs. Ihn als solchen anzusehen, verhindert nicht allein seine unverhüllte Rachsucht, sondern auch seine Vorliebe für schmutzige Geschichten. Er offenbart damit nur den sittlichen Tiefstand des italienischen Klerus dieser Zeit.

Lebhafter waren die Einwirkungen geistiger Kreise Frankreichs auf Deutschland, weil sich dort trotz des Verfalls immer noch ein großer Bestand an Bildung durch Schulen und Lehrer fortpflanzte. Der geistige wie politische Mittelpunkt in Frankreich war im 10. Jahrhundert Reims. Von Reims kam nach Deutschland der größte Gelehrte des Jahrhunderts, Gerbert, der, von niederer Herkunft aus Aquitanien, zuerst in dem Kloster Aurillac in der Auvergne gebildet wurde, dann Gelegenheit bekam, eine weitere, namentlich mathematische Ausbildung in Katalonien bei dem Bischof Hatto von Vich zu suchen. Dieser nahm ihn auf einer Romreise mit, wobei er durch den Papst Johann XIII. dem Kaiser Otto I. empfohlen wurde. Dann finden wir ihn als Begleiter eines berühmten Lehrers der Logik auf dem Wege nach Reims, wo er bald zu einem bewunderten Lehrer der Domschule wurde. Mit seinem Erzbischof Adalbero zog er 980 nach Italien und begegnete dabei Otto II., in dessen Gefolge sich der Lehrer der Magdeburger Stiftsschule Otrich befand, der längst auf Gerbert eifersüchtig war und ihm eine verkehrte Einteilung der Philosophie vorgeworfen hatte. Der Kaiser veranstaltete zwischen den beiden Gelehrten eine Disputation in Ravenna, in der Gerbert glänzte. Als Anerkennung erhielt er vom Kaiser das Kloster Bobbio, wo er es aber nicht lange aushielt. Bald war er wieder in Reims und spielte dann dort auch eine politische Rolle, über die uns seine Briefsammlung manche Rätsel aufgibt. Hugo Capet erhob ihn 991 auf den Erzstuhl von Reims; aber seine Erhebung wurde bestritten. Deshalb begab er sich nun wieder nach Rom; hier traf er mit dem 16jährigen Otto III. zusammen, auf dessen empfänglichen Sinn er den tiefsten Eindruck machte.

Otto III. bewog ihn, nach Deutschland zu kommen und Reims für immer zu verlassen. Der junge Kaiser lud in merkwürdigen Worten den im Griechischen wie im Lateinischen bewanderten Gelehrten ein, ihn weiter zu bilden, nicht nur durch Unterricht in Wort und Schrift und durch Rat in den Staatsgeschäften, sondern auch im allgemeinen. „Wir wollen, daß Ihr die Roheit unserer sächsischen Natur nicht verabscheut, sondern, was uns von griechischer Feinheit beiwohnen möchte, belebt und ausbildet. Denn es dürfte sich ein

Fünkchen des wissenschaftlichen Strebens der Griechen in uns entdecken lassen, wenn sich der rechte Mann findet, es anzufachen. Facht also — so bitten wir demütig — mit der gewaltigen Flamme eurer Wissenschaft dieses Fünkchen an, erwecket unter Gottes Beistand in uns den Griechengeist zu kräftigem Leben und erkläre uns das Buch der Arithmetik (wahrscheinlich des Boethius), damit wir, nachdem wir darin ausgebildet sind, etwas von der Feinheit der Verfahren vernehmen.“¹ Der Wissensdurst des jungen Kaisers würde noch sympathischer berühren, wenn er mit weniger eitler Hervorhebung der durch die griechische Mutter ihm übermittelten griechischen Art verbunden wäre. Das eben war es, was ihm in Deutschland die Gemüter entfremdete. Gerbert aber ging gern auf solche Wünsche ein, die seinen Renaissance-Ideen entsprachen: „Wahrlich — schrieb er als Antwort dem Kaiser zurück —, es ist eine göttliche Erscheinung, wenn ein Mann, Grieche von Geburt und Römer nach dem ihm übertragenen Kaisertum, die Schätze der griechischen und römischen Weisheit gleichsam wie sein Erbgut wieder in Anspruch nimmt.“² Im Jahre 997 kam Gerbert an des jungen Kaisers Hof und setzte ihn in Erstaunen und Bewunderung durch seine Disputationen und Experimente. Er verfertigte zu Magdeburg eine kunstreiche „Uhr“, mit der sich zur Nachtzeit die Stunde bestimmen ließ, und widmete dem Kaiser eine philosophische Schrift „De rationali et ratione uti“, in der er darlegt, daß man von dem vernünftigen Wesen als Substanz die Tätigkeit des Vernunftgebrauchs als Accidens aussagen könne, geht von dialektischer Behandlung der Frage schon in metaphysische Probleme über. Die Gunst des Kaisers entschädigte Gerbert für das ihm entgangene Erzbistum Reims. Otto verlieh ihm das Erzbistum Ravenna, und ein Jahr nachher bahnte er ihm den Weg zur päpstlichen Würde, die Gerbert als Silvester II. 999—1003 trug.

Die Größe Gerberts als Gelehrter beruht in seiner Vielseitigkeit. Mit den mathematischen Wissenschaften, die bei ihm den ersten Platz einnahmen, verband er die Kenntniss der alten Literatur, Schärfe der Dialektik und praktischen Sinn, der ihn aufmerksam den Händeln der Welt folgen ließ. Aber viel Selbständiges lag freilich auch nicht in seinen Schriften. Wir haben von ihm mehrere mathematische Abhandlungen und ein bedeutenderes Werk „Einführung in die Geometrie“, in denen er aber nur aus griechisch-römischen Quellen, vornehmlich aus Boethius, sein Wissen schöpfte. Man hat ihm die Einführung der arabischen Ziffern zugeschrieben. Es läßt sich nur feststellen, daß er an Stelle der unbequemen römischen Zahlzeichen Ziffern gebrauchte, in denen wahrscheinlich Ziffern (apices) des Boethius wieder auftauchen. Sie sind den westarabischen Ziffern ähnlich und scheinen gemeinsam auf indische Zahlzeichen zurückzugehen.

¹ M. G. Diplom. II, 659.

² Lettres de Gerbert p. p. Havet (Collect. de textes. Par. 1889), nr. 187, p. 173.

Gerbert rechnete mit der Rechentafel (Abacus), die in Kolumnen eingeteilt war. Hierfür war der zum Papst erhobene Gelehrte besonders anregend, der zudem durch seine astronomischen Apparate (Himmelskugel, Instrumente zur Veranschaulichung der Planetenbahnen und zur Auffindung der Sternbilder) seine Zeitgenossen in großes Erstaunen setzte. Viel Gelehrsamkeit enthalten auch die von ihm zum Teil für andere geschriebenen Briefe, in denen er uns mit seiner starken politischen Orientierung und humanistischen Art begegnet. Der Eindruck, den Gerberts Gelehrsamkeit auf seine Zeit und Nachwelt machte, war so groß, daß man ihn mit Sagen umgab, sein Wissen als das eines Zauberers ansah, der einen Bund mit dem Teufel geschlossen. Die damalige Bildung erschien für die große Masse um so fremdartiger und unerreichbarer, weil sie ja schon durch die gelehrte Sprache nur wenigen zugänglich war.

Nur ganz wenig hat aus dieser gelehrten Literatur den Weg nach unten gefunden. Zu dem wenigen gehören die Tierfabeln. Als das älteste Tierepos tritt uns ein in lothringischen Klosterkreisen vor der Mitte des 10. Jahrhunderts entstandenes Gedicht entgegen: die *Ecbasis cuiusdam captivi per tropologiam* (Die Flucht eines Gefangenen im bildlichen Sinne). Der Dichter gehörte als Mönch dem Kloster St. Evre in Toul an, der wegen der strengen Richtung, die in dem Kloster Einzug hielt, dem Kloster entlief, dann eingebracht und zu Kerkerhaft verurteilt wurde. Im Klosterkerker dichtete er mit dem Entschluß, damit zu zeigen, daß er wieder fleißig werden wolle. In 1175 leoninischen Hexametern, deren Innenreime hier zuerst in einem größeren Gedicht verwendet werden, behandelt er, Verse aus Horaz, Prudentius und anderen einstreugend, mit verhülltem Humor eine äsopische Fabel, die er mit Kenntnissen aus dem Physiologus verbindet.

Ein verirrtes Kalb gerät in die Höhle des Wolfes, der es heuchlerisch aufnimmt, um es am nächsten Tag, zu Ostern, zu verzehren. Otter und Igel sind des Wolfes Genossen in der Höhle, denen er eine lange Tierzählung aufischt in der äsopischen Fabel vom kranken Löwen, der dem Fuchsen die Höhle zu Lehen gibt, die der Wolf nun einnimmt. Nach Schluß der Innenfabel geht die Rahmenerzählung weiter. Die Höhle wird von der Herde, die das Kalb wieder haben will, belagert. Den Anstürmenden gesellt sich auch der Fuchs bei, der den Wolf mit List aus der Höhle lockt, worauf ihn der Stier an einen Baum spießt. Das Kalb wird befreit. Der Fuchs aber, der dem Wolf ein Epitaphium widmet, nimmt von seiner Höhle wieder Besitz. Das Kalb kehrt zur Mutter heim, erzählt ihr seine Erlebnisse und schließt mit einem Lob Christi. Die Dichtung hat ihren tieferen Sinn, wenn wir sie als Mönchsdichtung ansehen. Die Tiere, die als „*fratres*“ und „*confratres*“ bezeichnet werden, versinnbildeten einzelne Mönche, während der Löwe, der als „*pater*“ angeredet wird, als Abt zu deuten ist, und der Wolf, der als heuchlerischer Aszet erscheint, die Figur des Teufels darstellt; die Herde, der ein junges Kalb entlaufen ist, ist als eine Klostersgemeinde anzusehen, der ein junger

Mönch untreu werden wollte. Durch das Ganze geht ein satirisch-ironischer Zug, der solchen Dichtungen auch später blieb, für welche die Ecbasis das Vorbild wurde.

Die entlaufenen Mönche, herumschweifenden Schüler (vagantes) sollten bald als Träger einer besonderen Gruppe in der Literatur eine Bedeutung erhalten. Sie vermischten sich mit der älteren Gruppe der Spielleute, die einst an den Höfen der großen Fürsten die alten Heldenlieder vorgetragen hatten, nun aber, heruntergekommen im Wettbewerb mit den berufsmäßigen Spaßmachern und Possenreißern (den berüchtigten ioculatores), sich Lohn oder Verdienst suchten, wo sie ihn fanden. Sie bildeten alle zusammen die Klasse der Spielleute, in die seit dem 11. Jahrhundert fahrende Kleriker hineinkamen, die von einer Schule zur anderen herumwanderten oder auch ihren Beruf verloren hatten und müßig in der Welt herumbummelten. So kamen zu den alten Heldenliedern, die dem Volke weiter geboten wurden, humoristische Stoffe zu leichter Unterhaltung des Volkes: Novellen, Schwänke, Märchen. Auch wurden zeitgenössische Ereignisse, natürlich oft mit besonderen Spitzen, dichterisch behandelt und vorgetragen, deutsch sowohl wie lateinisch. Von diesen lateinischen Dichtungen haben sich aus dieser Zeit einige unter dem Titel „modus“ erhalten, was im Deutschen mit „Leich“ übersetzt wird. Sie sind ähnlich wie die Sequenzen Gesänge, in denen das Wort der Melodie untergeordnet war. Hier mischen sich schulmäßige Bildung und Volkspoesie.

Die Mischung trat bisweilen äußerlich hervor in Dichtungen, bei denen die eine Hälfte des Verses lateinisch, die andere deutsch ist, beide aber durch Reim verbunden sind. Als erstes Beispiel solcher Mischpoesie haben wir ein in Mitteldeutschland Ende des 10. Jahrhunderts verfaßtes Gedicht, das dazu dienen sollte, die Aussöhnung Ottos II. mit dem nach Utrecht verbannten Bayernherzog Heinrich dem Zänker herbeizuführen. Da wird die Versöhnung zwischen Otto I. und seinem Bruder Heinrich geschildert:

Tunc surrexit Otdo	ther unsar keisar guodo
Perrexit illi obviam	inde vilo manig man
Et excepit illum	mid mihilon eron. ¹

Noch heute lebt diese traulich anmutende Mischpoesie in dem gern gesungenen Weihnachtsliede fort:

In dulci jubilo — Nun singet und seid froh
 Unser aller Wonne — liegt in praesepio.

Aus den Stoffen, die die Spielmannspoesie behandelte, erfahren wir mancherlei von dem Glauben und Meinen des Volkes, das nicht immer im Einklang war mit den gebildeten Kreisen. So vernehmen wir aus einem offenbar von einem Kleriker verfaßten kunstvollen lateinischen Gedicht, das nach dem Mainzer Erzbischof Heriger (913—

¹ Steinmeyer, Die kleineren althochdeutschen Sprachdenkmäler 110.

927) benannt ist, etwas von den Vorstellungen, die man in unteren Kreisen sich von Himmel und Hölle machte. Ein Fahrender kam als Lügenprophet zum Erzbischof Heriger und behauptete in der Hölle und im Himmel gewesen zu sein. Der Erzbischof läßt sich berichten, was er dort gesehen. Da erzählt der Schwindler, daß in der Hölle alles mit Bäumen bepflanzt gewesen sei. (Wir verstehen das, wenn wir an die Schrecken dichter Urwälder denken, die uns in den Namen Höllental und Höllenbach noch heute entgegentreten.) Der Bischof, ihn verspottend, entgegnet ihm, daß er seine Schweine dort gleich zur Weide treiben lassen wolle. Vom Himmel berichtet der Prophet, daß er dort Christus bei frohem Mahle gesehen habe. (Der Himmel lacht vielen auf dem Lande heute noch, wenn sie bei der Kirchweih so viele Schüsseln aufgestellt sehen, daß die Tische sich biegen.) Der himmlische Mundschenk sei Johannes der Täufer gewesen, der Koch Petrus. Heriger, den Bericht weiter witzig kritisierend, findet es wohl in der Ordnung, daß Johannes, der nie Wein trank, zum Schenken auserwählt worden sei; daß Petrus aber Koch gewesen, sei eine offenbare Lüge, da man wisse, daß er der Himmelspförtner sei. Nun fragt er den Propheten weiter, was er gegessen. Er antwortet, daß er ein Stück Lunge den himmlischen Köchen gestohlen habe. Wegen dieses Diebstahls befiehlt Heriger, den Propheten an den Pfahl zu binden und zu stäupen.

Die Erzählung zeigt schon die Schwankform, die zum Lügenmärchen hinüberleitet. Ein eigentliches Lügenmärchen weist uns der *Modus florum* auf. Das Gedicht wird, weil es noch keine Reime aufweist, in den Anfang des 11. Jahrhunderts gesetzt. Der Verfasser sagt in der Einleitung, er habe es für Knaben, wohl Schulknaben in einem Kloster oder Stift, geschrieben, damit sie „*modulos per mendaces*“, durch lügnerische Reden, die Zuhörer ordentlich zum Lachen bringen könnten.¹ Ein König erklärt, daß er seine Tochter dem zur Frau geben wolle, der so zu lügen verstehe, daß ihn der König selbst einen Lügner nennen müsse. Darauf erzählt ein Schwabe eine Jagdgeschichte — es ist die älteste, die zugleich ein Lügenmärchen ist: Er erlegte einen Hasen und hieb ihm den Kopf ab, der ihm reiche Beute lieferte. Aus dem linken Ohr ergossen sich 100 Maß Honig, aus dem rechten ebensoviel Maß Erbsen. Als aber dann der Hase aufgeschnitten wurde, gab es eine noch größere Überraschung. Am Schwanzende fand man eine Urkunde, in der der König sich als des Schwaben Knecht erklärte. Darüber wird der König, sich vergessend, so aufgebracht, daß er ausruft: Das Schreiben lügt, und du selbst bist ein Lügner. Damit muß der König aber seine Tochter dem schlaun Schwaben geben.

An solchen Erzählungen erkennen wir den Unterton, der sich unter der offiziellen Schicht mit ihrem gemessenen Prunk, ihrer äußeren Würde und der fremden Mustern nachgebildeten Literatur

¹ Müllenhoff-Scherer, Denkmäler I, 42.

im Volke breitmachte. Es ist ein kecker, demokratischer Ton, der Witz und Schlaueit am höchsten wertet und derb sich an sinnlichen Genüssen ergötzt. Später sollte er noch viel deutlicher sich Gehör verschaffen. Daß er ein Unterton ist, der allmählich erst hervortritt, ist uns ein Beweis für eine allgemeine Beobachtung, die natürlich nichts überraschendes an sich hat. Die Kultur drang in der Form gelehrter, altüberlieferter, in den Schulen mühsam fortgepflanzter Bildung von oben nach unten. Bisweilen reagierte die untere Schicht, in der neben manchem düsteren auch viel munteres und frohes Ausdruck verlangte. Dieses mannigfache Leben richtig zu zügeln, war die Aufgabe, die der Kirche damals als weiser Volkserzieherin oblag. Es war nicht leicht, und manche Fehlgriffe kamen vor, indem man bald zu viel durchließ, ja annahm, anderseits wohl auch zu stark unterdrückte, was eher zu pflegen war. Die Duldung der Gottesurteile war ein solcher Fehlgriff, dem gegenüber aber diesen früheren Zeiten die Unterdrückung des Hexenglaubes gutgeschrieben werden muß. Wo heiterer Frohmuth von Ausgelassenheit, Derbheit von Schmutz zu trennen wäre, das sollte zumal Aufgabe der nächsten Periode werden, in der die Universitäten entstanden und die Städte mit dem Bürgertum hervortraten.

In dieser Zeit, in der wir jetzt noch stehen, war man eigentlich mit dem Volke noch wenig in geistige Berührung getreten. Das Volk war in Deutschland meist nur auf dem Lande in ungebildeten Bauern, an Bischofs- und Königssitzen höchstens in geschickten Handwerkern vertreten. In die Schulen kamen außer denen, die Geistliche oder Mönche werden wollten, nur wenige Söhne von Vornehmen, die sich begnügten, lesen und schreiben zu lernen. Intellektuell war man noch nicht viel weiter vorangeschritten als in der Zeit Karls des Großen. Das war auch nicht anders möglich. Erst mußte man wirtschaftlich den Boden, auf dem man saß, erobern. Erst dann waren die Voraussetzungen für breitere intellektuelle Kultur vorhanden. Das Land war ja im 9. Jahrhundert noch zu einem großen Teil unbebaut. Im 10. Jahrhundert hauptsächlich haben die großen geistlichen und weltlichen Grundherren die Urbarmachung des Landes und die Bebauung des Bodens vollendet. Man ging in die großen Wälder und rodete.

Die Klöster, die nach der Benediktinerregel geschlossene Wirtschaftsanlagen sein sollten, waren schon durch ihre Verfassung darauf hingewiesen, solche wirtschaftliche Eroberungen zu machen.

Zu dieser wirtschaftlichen Entwicklung, die schon in der karolingischen Zeit in Deutschland eingesetzt hatte, kam in der Ottonenzeit noch eine andere, bei der die Kirche gleich am Anfange beteiligt war: das Aufkommen der Geldwirtschaft. Eine wesentliche Förderung erhielt dasselbe durch die Verleihung von Münzprivilegien an geistliche und weltliche Herren. Durch die Ausübung des Münzrechts haben deutsche Stifter, besonders Konstanz, Straßburg, Augsburg, Köln, und auch Klöster, wie Fulda, Corvey, Quedlinburg, den Han-

delsverkehr erleichtert, indem sie die dafür notwendige Münze vermehrten, ein allgemeines Tauschmittel darboten. Wir begegnen aber auch schon damals Bemühungen der Kirche, um damit neuer Not zu steuern. Lothringische Klöster sehen wir nach dem Beispiele französischer im 10. und 11. Jahrhundert schon als Leihinstitute und Banken auftreten, indem sie allerdings nur geringe Summen Geld an Notleidende liehen, kleine Leute gegen Unglücksfälle und Verarmungen versicherten.

Zugleich bereitete sich im stillen die Entwicklung von Städten vor. Die königlichen Pfalzen und die bischöflichen Sitze wurden zu Standorten des gewerblichen Lebens. Die verschiedenen gesellschaftlichen Elemente, die in ihnen sich zusammenfanden, verschmolzen und sonderten sich ab von der Gesellschaftsordnung des flachen Landes. Durch das Hofrecht und die gemeinsamen Interessen werden alle, die unter dem Herrn eines Stadtgebietes standen und darin wohnten, neu untereinander verbunden: Diener, Bauern, Handwerker, Kaufleute, Reisige. Die Verleihung der Grafengewalt an die Bischöfe fördert die Entwicklung weiter, indem die in dem Bischofssitz vorhandenen freien und unfreien Elemente in einem über die Grundherrschaft hinausreichenden Verbands dem Recht des Stadtherrn unterworfen und in einem gesonderten Umkreis zusammengefaßt werden. Die sich mehrenden Kaufleute, welche durch die Marktrechte besondere Vergünstigungen erhalten, sind in der Regel die treibenden Elemente zu einer besonderen inneren Entwicklung. Anderswo sind es kriegerische Dienstmänner, die in den sächsischen Burgstädten, wie sie Heinrich I. gründete, zusammengefaßt für die Verteidigung hinter festen Mauern zu sorgen haben und als neues soziales Element in den werdenden Städten führend auftreten. So bilden sich Städte, die uns im 11. Jahrhundert, in dem zuerst der Ausdruck Bürger vorkommt, fast plötzlich entgentreten.

Die viele praktische Arbeit, die damals im Innern Deutschlands geleistet wurde, nahm auch die intellektuell führenden Kreise der Geistlichkeit stark in Anspruch. So kam es, daß die geistige Kultur in dieser Zeit auch eine wesentlich praktische Richtung zeigt. An Aufzeichnungen historischer Ereignisse in der nüchternen Annalenform, Biographien einzelner Persönlichkeiten, besonders von Bischöfen, und auch schon höhere Anforderungen erfüllenden Bistumsgeschichten und Weltchroniken fehlt es in dieser Zeit nicht. Daneben interessiert die Mathematik, und dann wird in alter Weise die Grammatik betrieben. Es wird mehr Schule gehalten als wissenschaftlich gearbeitet. Die Schulen mehren sich, aber nicht die wissenschaftlichen Leistungen. Auf dem Gebiete der Philosophie ist immer noch der äußere Gebrauch der Dialektik vorherrschend. Nur wenige fangen an, sich an tiefere Fragen zu wagen, wie die der Universalien. Man wandelt so weiter in den alten Bahnen, verbreitert diese wohl, geht aber weniger in die Tiefe. Es treten wenige neue Ideen auf. Die Kirche, die allein noch die Trägerin der geistigen Bewegung ist, zeigt so auch, in Deutschland

wenigstens, auf geistigem Gebiet in dieser Zeit dasselbe Bild, das wir im allgemeinen schon in der Karolingerzeit kennen gelernt haben. Nach derselben Richtung, die in der karolingischen Zeit gewiesen war, arbeitet man fleißig weiter, ohne neue Richtlinien aufzustellen. Nicht viel anders war es auf dem Gebiete der Kunst.

Man hat früher das Jahr 1000 als einen Markstein in der Entwicklung der Baukunst hinstellen wollen, mit dem ein neuer Aufschwung der Bautätigkeit beginne, gleich als ob man mit frischer Lebenshoffnung von da ab sich wieder irdischer Tätigkeit zugewendet habe, nachdem das Reich Christi 1000 Jahre gedauert hatte.

Aber die Meinung, daß man, an die apokalyptische Weissagung vom tausendjährigen Reiche anknüpfend, die Ankunft des Antichristen und das Ende damals allgemein erwartet habe, ist mit Recht aufgegeben worden. Sie hat keinen Anhalt weder auf geistigem noch auf künstlerischem Gebiete. Das regere Schaffen in den Schulen und im Bau der Kirchen setzt schon vorher überall dort ein, wo die äußeren Verhältnisse sichere geworden sind. Eine allgemeine Furcht vor dem Weltuntergange im Jahre 1000 hat gar nicht existiert. Zu allen Zeiten des Mittelalters vor und nach dem Jahre 1000 hat man hie und da davon gesprochen, daß das Ende der Welt bevorstände, und damit zur sittlichen Einkehr und Besserung mahnen wollen, ohne daß um das Jahr 1000 solche Stimmen besonders hervortreten und Eindruck finden. Der Schrecken vor dem Jahre 1000 ist als eine gelehrte Erfindung des 17. oder 18. Jahrhunderts anzusehen. Wenn man eine Zeit als Einschnitt in der Kunst- und Geistesgeschichte angeben will — wobei aber immer vorhergehende und zurückbleibende Erscheinungen sich schwer einregistrieren lassen —, so ist es eher die Mitte des 11. Jahrhunderts. In Deutschland hört die Eintracht zwischen Sacerdotium und Imperium auf. Die neue Mönchsreform steht siegreich zu dieser Zeit da und wird übergeleitet in die Reform des Weltklerus, welche das Papsttum in die Hände nimmt. Zu dieser Zeit tritt die Kunstrichtung, die wir die romanische zu nennen pflegen, erst in voller Auswirkung hervor.

Was vorher liegt, hat im wesentlichen noch den Charakter der Übergangszeit, den wir schon im 9. Jahrhundert kennen gelernt haben. Man lebt und arbeitet in der Hauptsache noch fort in den alten Traditionen, die sich seit der altchristlichen Zeit fortsetzten. Aber die Zeichen einer neuen Periode in dem führenden Kunstzweig, der Architektur, nehmen zu. Die Träger der Kunst bleiben weiter die geistlichen Kreise. Deren Bedürfnisse hatten in dem Kirchenbau schon in mehreren Kloster- und Stiftskirchen die langsame Veränderung des reinen Basilikastiles hervorgerufen durch Abtrennung des Chores mit der Zwischenlegung eines Joches zwischen Langhaus und Chor, Höherlegung des Chores, Unterbau von Krypten und gelegentliche Zugabe eines Westchores.

Zu diesen Erscheinungen tritt seit dem Anfange des 10. Jahrhunderts eine neue, der Wechsel in den Stützen, die die Decke tragen.

Bisher verwandte man dafür, antiken Mustern folgend, meist nur die Säule. Nun tritt daneben der viereckige Pfeiler als Stütze auf. Die Säule war schwer zu beschaffen, künstlerisch nicht leicht zu behandeln. Der Pfeiler gewährte auch eine größere Widerstandsfähigkeit. So fügte man abwechselnd mit Säulen Pfeiler als Stützen ein, zuerst in Oberitalien, dann bald in Niedersachsen nördlich vom Harz. Man ließ einzelne Pfeiler mit Säulen wechseln oder je zwei Säulen zwischen zwei Pfeilern stehen. Dadurch wurde das Einheitliche, Symmetrische der altchristlichen Basilika wieder weiter verlassen. Durch die Verbindung einzelner Teile zu rhythmischen Perioden wurden in dem Kirchenbau neue Einzelgruppen und Einzelglieder geschaffen, wie es der fortschreitenden Sonderung der abendländischen Gesellschaft, dem Abrücken von dem karolingischen Einheitsreich entsprach. Der rhythmische Wechsel wurde noch verstärkt, wenn von Pfeiler zu Pfeiler ein Blendbogen gezogen wurde, wodurch die Säule untergeordnet wird, zugleich aber die Zusammenfassung der Einzelbogen in Gruppen noch mehr hervortritt. Die gesamte Arkadenreihe erhält dann eine straffere Komposition, verbunden mit leichter Anmut, wie wir es an der Abteikirche von Echternach noch heute bewundern können. Das ist die wichtigste Neuerung, die wir in dieser Zeit treffen. Sie erinnert uns an die Neuerung, die auf geistigem Gebiet damals in den Sequenzendichtungen geschaffen wurde. Es ist in beiden Fällen nichts grundsätzlich Neues und Umgestaltendes, aber etwas, das anmutige Harmonie zum besten Ausdruck bringt und sich der weiter gehenden Entwicklung leicht einfügt. Die Rhythmik, die bei dem verschiedenen Stützenwechsel in Stein versinnbildet wurde, hat eine noch besondere Ähnlichkeit mit den mannigfachen Alleluja-Melismen, denen Notker Worte unterlegte, indem er seine Sequenzen schuf.

Eine andere Neuerung war die Umbildung der Säulenkapitelle. An Stelle der von der Antike abgeleiteten Blätterkapitelle suchte man nach tektonischen Kapitellen und gelangte zum Würfelkapitell, das um das Jahr 1000 uns entgegentritt und in Deutschland 200 Jahre lang die beliebteste Kapitellform war. Damit wurde ein zwar sehr einfacher, aber klarer und starker Übergang zwischen der aufstrebenden Säule und der mit dem Bogenfuß lastenden Mauer geschaffen. Das älteste Aufkommen des Würfelkapitells bietet die St. Michaelskirche in Hildesheim, die unter Bischof Bernward als doppelchörige Basilika mit zwei Querschiffen, Stützenwechsel und flacher Decke erbaut wurde. Bei dem schönen Bau suchte man auch noch durch Farbe zu wirken, indem man verschiedenfarbigen, roten und hellen Sandstein verwendete. Anderswo suchte man die Gleichförmigkeit der Mauermassen durch farbige Ornamente abzuschwächen und den architektonischen Rhythmus damit zu unterstützen.

Figürliche Bemalung beschränkt sich gewöhnlich auf das Chorraum, wo in der Apsis meist der Erlöser, auf dem Regenbogen thronend, als Himmelskönig dargestellt war. Die alle Flächen auch im Langhause überziehende farbige Dekoration ist selten. Sie ist am

reichsten in Reichenau gewesen, wo wir den Zyklus der Wunder Christi in dem Langhaus von St. Georg in Oberzell aus der Zeit Witigowos (Ende des 10. Jahrhunderts) heute wieder bewundern können. Sie zeigen uns in Typen und Kostümen das Fortleben römischer Traditionen. Früher hat man in dieser Zeit überall byzantinische Einflüsse sehen wollen. Jetzt ist man vorsichtiger geworden. Einzelne byzantinische Stücke der Kleinkunst gelangten ja in der Zeit der Theophano, da so manche Gesandtschaften nach Konstantinopel gingen und von dort kamen, als Geschenke nach Deutschland und wurden wohl auch nachgeahmt. Aber daß man auch dort, wo man Vorbilder hatte, selbständig sein wollte, zeigt uns das Weltgerichtsbild auf der Westwand von St. Georg. Hier hatte man einen Gegenstand zu behandeln, der die Deutschen besonders ergriff, wie wir an dem Muspilli sehen können. Wohl gab es schon einen Typus, der in Byzanz in einem Dreifigurenbild festgelegt war, bei dem Christus sitzend, Maria und Johannes vor ihm kniend dargestellt wurden. In Reichenau aber sehen wir das Drama das Weltgerichts dargestellt, wie es seitdem im Mittelalter herrschend wurde. Der Auferstandene in der Mandorla, rechts von ihm Maria, links ein Engel mit dem Kreuz von Golgatha. Weiter rechts und links die Apostel als die Gerichtsschöffen, oben fliegende Posaunenengel, welche die Schuldschriften aufrollen, unten die aus den Gräbern auferstehenden Toten. Die neue Synthese, die hier geschaffen wurde, macht dem Reichenauer Maler alle Ehre.

Ein anderes großartiges Denkmal dieser Zeit, einzig in seiner Art, ist die bemalte Flachdecke von St. Michael in Hildesheim, auf der in kunstvoller rhythmischer Flächengliederung der Stammbaum Christi, die sogenannte Wurzel Jesse, zur Darstellung kommt.

In der Buchmalerei, welche die karolingischen Traditionen, aber in stofflicher Erweiterung, fortsetzt, sehen wir wieder Reichenau an der Spitze. Die dortige Miniaturistenschule hat ihre Blütezeit von 970 bis 1030. Päpste, Kaiser, Bischöfe bestellten sich dort Prachtbücher. Zu den berühmtesten gehören das von den Mönchen Kerald und Heribert für den Erzbischof Egbert von Trier gemalte Evangeliar, jetzt als Codex Egberti ein Hauptschatz der Trierer Stadtbibliothek, und das Evangeliar Ottos III. in der Münchener Hof- und Staatsbibliothek mit der Huldigung der Nationen (Roma, Gallia, Germania, Scлавinia) vor dem Kaiser und originellen Figuren visionärer Evangelisten. Der Trierer Erzbischof Egbert gründete im Kloster Sankt Maximin bei Trier eine eigene Malerschule, von deren bedeutendstem Werk, dem Registrum Gregorii, wir leider nur zwei Pergamentblätter besitzen, die mit Recht sehr hoch geschätzt werden. Das eine derselben stellt auch eine Huldigung der Nationen vor Otto II. dar, aber in noch einheitlicherer Komposition. Eine eigene Richtung, die von Byzanz formale Anregungen aufnahm, zeigt die unter Heinrich II. blühende Regensburger Schule, deren glänzende Werke in München ruhen, ein Sacramentarium und das Evangeliar der Äbtissin Uta von Niedermünster. Dann welkt dieser Kunstzweig allmählich ab. Die

behagliche Klosterruhe, in der die Maler im Auftrage und unter der Gunst der Kaiser meist wirken konnten, wich dem ernststen Geistesstreit, den die kirchliche Reform auslöste. Dazu waren wohl auch die antiken Traditionen, denen man folgte, erschöpft. Neue Anregungen zogen die Geister und die Künstler an.

Die deutsche Elfenbeinplastik ist noch reichlich vertreten, im einzelnen lebendiger charakterisierend, aber doch in karolingischen Bahnen weitergehend. Dasselbe gilt von der Metallplastik, obwohl am Ende auch hier frischere Motive sich zeigen. Die besten Zeugen sind die ehernen Domtüren von Hildesheim vom Jahre 1015, für die sich Bernward die Motive in den Türen von S. Sabina in Rom holte, die als Nachahmung der römischen Trajanssäule um dieselbe Zeit wohl von Bernward aufgestellte Christussäule und noch freier die um 1050 angefertigten Erztüren des Domes zu Augsburg. Glänzende Zeugnisse wies die Goldschmiede- und Emailkunst auf, wobei sich der byzantinische, von Theophano herübergebrachte Einfluß in dem Auftreten des Zellenemail zeigt. Eine blühende Schule arbeitete in Trier unter Erzbischof Egbert.

Im allgemeinen schließt sich die Kunsttätigkeit dieser Zeit wie die geistige Bewegung und die politische Richtung noch karolingischen Traditionen an. Starken Drang, neuen Regungen nachzugehen, zeigt die Baukunst. Sie war besonders empfänglich für die neue Geistesbewegung, die von Südfrankreich ausging und ihre Vorboten schon wiederholt nach Deutschland gesandt hatte: die religiöse Reformbewegung.

§ 4. Die Klosterreform.

Daß die langsam emporkeimenden Gedanken einer inneren Reform der Kirche nicht in Deutschland, sondern zuerst in Frankreich, dann in Italien ihre Heimat hatten, hing mit der viel größeren Verwirrung in diesen Ländern zusammen. Wo die Verwirrung und der Verfall größer war, mußte auch das Bedürfnis nach Abhilfe fühlbarer sein. Die Not der Zeit drängte, nach Mitteln zur Besserung zu suchen. Deutschland hatte die Sarazenennot fast gar nicht berührt, die Normannennot suchte es wohl auch heim, aber lange nicht so schlimm wie Frankreich. Die Ungarnnot war allerdings größer in Deutschland als anderswo. Aber die kräftigen Herrscher aus dem neuen Sachsen-geschlecht wiesen sie bald zurück, und die neu erstarkte Zentralgewalt sorgte für innere Ordnung, die auch der Kirche zustatten kam.

In Frankreich und in Italien aber waren mit dem Zerfall der karolingischen Macht heillose Zustände eingetreten, die die Kirche arg in Mitleidenschaft zogen. In Italien noch mehr als in Frankreich, weil in Italien bei den Bischöfen in dem wilden Kampf um die Macht das Bewußtsein ihrer religiösen Aufgaben fast ganz abhanden gekommen war und auch die Klöster in den Verfall rettungslos hinein-

gezogen waren. Die karolingischen Herrscher hatten die Bischöfe, um in ihnen Machtstützen zu haben, mit Einkünften und Privilegien überhäuft, vielfach mit Grafenrechten ausgestattet, so daß die Bischöfe die einflußreichsten Großen waren, Inhaber großen Reichtums und gewaltiger Macht. Das Unglück war hier, daß bei der Besetzung der Bistümer nicht eine Instanz vorhanden war, welche auf die religiöse Bedeutung der Stühle in erster Linie sah. Wohl treten im 9. Jahrhundert die Bischöfe noch in der Erkenntnis der ihnen drohenden Gefahren zusammen, um selbst die Mittel zu deren Abwendung zu finden. Auf der Reformsynode zu Pavia im Jahre 850 faßte man in Gegenwart des jungen Kaisers Ludwigs II. verschiedene Beschlüsse über den Wandel der Bischöfe, die uns zeigen, wie diese, ihr Herabsinken fühlend, auf Besserung bedacht sind. Man verlangte, daß der Bischof stets einige Kleriker als Zeugen seines Wandels um sich habe, daß er, wenn möglich, täglich die Messe lese, bescheidenen Tisch führe, seine Gäste nicht zum Trinken nötige, nicht aufgehe in der Liebhaberei von Hunden, Falken, Pferden, Jagd und Kleiderpracht, sondern fleißig studiere und seine Kleriker und das Volk unterrichte. Aber die Bischöfe konnten sich nicht selbst helfen, denn in ihre Reihen kamen immer mehr Männer, die Machthaber und Genießer, kriegerische Fürsten und leidenschaftliche Parteimänner, nicht Pfleger aszetischen Lebens und sanfte Hirten waren.

Mit dem Tode Kaiser Ludwigs II. 875 hörte eine Ordnung gebietende Zentralgewalt auf. Es herrschte bald eine wilde Anarchie, die über 100 Jahre dauerte. Die mächtigsten weltlichen Geschlechter, von denen aber keines stark genug war, um sich dauernd zu behaupten, stritten nach dem Ausgang der Karolinger weiter untereinander und mit auswärtigen Großen um die oberste Herrschaft, die die Flitterwürden der Königs- und Kaiserkrone versinnbildeten sollten. Jeder von ihnen wollte die Bischöfe auf seiner Seite haben. So vergrößerten sie noch mehr deren Reichtum und Macht. Andererseits erhielten die Bischöfe auch dadurch noch Zuwachs, daß in der äußeren Bedrängnis viele freie Leute, um einen Halt und Schutz in den Parteikämpfen zu haben, sich unter die Immunität der mächtigen Bischöfe und Äbte begaben und diesen ihr Eigentum übertrugen, indem sie nur die Nutznießung sich vorbehielten und für den Schutz Zins zahlten.

Die Versuchung, in ihrem Reichtum aufzugehen, war für die Bischöfe in Italien deshalb besonders groß, weil sich hier die Städte mit ihrem Luxus immer noch erhielten, ihn durch Handelsgewinn neu mehrten konnten. Wurden die Städte auch einmal zerstört, sie konnten rasch wiederaufstehen. Im Jahre 924 wurde Pavia von den Ungarn verbrannt. Im Jahre darauf hatte es aber seine Mauern wiederhergestellt, so daß es eine neue Belagerung auszuhalten vermochte, und dreißig Jahre später zählt Pavia wieder zu den blühendsten Städten des Landes. Die Städte nehmen sogar in den argen Zeiten zu, weil sich viele vom Lande hinter die festen Stadtmauern flüchteten und die Städte dafür Sorge trugen, ihre Umwallung immer

fester zu gestalten. Rom hatte damals auf seinen Mauern 381 feste Türme und 46 besonders befestigte Kastelle. Hinter den festen Mauern geboten die Bischöfe als trutzige Stadtherren und Gerichtsherren über das Gebiet der Immunität. Nur den Blutbann behielt der Graf weiter. Die Städte wurden hier zuerst aus dem allgemeinen Rechtsverband herausgehoben und waren in ihrer Entwicklung den Städten nördlich der Alpen immer weit voraus. Der Bischof regierte aber damals die Stadt, wie das schon im 11./12. Jahrhundert in Deutschland der Fall war. Er bot auch die waffenfähigen Männer zum Kriegsdienst auf. So war es wenigstens in Oberitalien die Regel.

Die Machtstellung und die Reichtümer, über die ein Bischof verfügte, reizten nun aber äußere und innere Feinde und Neider. Die hohen Adelsgeschlechter suchten ihre Angehörigen an diese Machtstellen zu bringen. Andere versuchten, weniger umständlich, sich von dem großen Besitz, wenn die Gelegenheit günstig war, da oder dort ein Stück zu nehmen. So hören wir fortwährend von Brandstiftungen, Räubereien, Plünderungen, Gewalttaten. Die durch die äußere Unsicherheit in den Städten zusammengeströmten, oft entwurzelten Bewohner gaben sich einem nur auf den Genuß des Augenblicks eingestellten, zuchtlosen Treiben hin, indem liederliche Weiber mit vergeudender Pracht prunkten. Es war nicht selten, daß solche Frauen nicht nur über Königreiche und Fürstentümer herrschten. Auch in Bistümern und Abteien geboten sie.

Die Bistümer und geistlichen Ämter wurden nicht durch Wahl und nach den kanonischen Vorschriften besetzt, sondern um Geld verschachert. Die Landgeistlichen ernannte der Laienadel, der seine Privatkapellen in der Nähe seiner Paläste hatte und sich um den Besuch der Pfarrkirchen nicht kümmerte. Es kam wohl vor, daß Kinder auf Bischofsstühle erhoben wurden, denen man mit Mühe die Antworten beibrachte, die sie auf die kanonischen Fragen zu geben hatten. Der hohe und niedere Klerus war ebenso ungebildet wie unsittlich.

Grell beleuchten uns diese Zustände in der Kirche zwei Schriftsteller, deren einen wir schon kennen, Rather, der dreimal aus seinem Bistum Verona vertrieben wurde. Er schildert uns die lombardischen Bischöfe in ihrem Schlemmerleben, bekleidet mit Prachtgewändern aus dem fernen Orient, aus Konstantinopel oder Bagdad, wie sie beim Mahle liegen, Liebeslieder sich vorsingen lassen und sich an lüsternen Tänzen ergötzen, wie sie mit dem Falken auf der Hand zur Jagd ausziehen oder in prunkendem Wagen sich sehen lassen wollen. Man könnte bei der reizbaren, schwer gekränkten Stimmung Rathers dessen Zeugnis bemängeln. Aber der andere Zeuge, der Bischof Atto von Vercelli (924—960), ist ganz einwandfrei. Er suchte ernstlich Klerus und Kirche zu heben und schrieb deshalb mehrere Werke. In dem „Capitulare“ stellte er frühere Bestimmungen von Synoden und von Theodulf von Orléans zusammen, die als Richtschnur für das Leben und das Amt des Klerus dienen sollten. Eine andere Schrift von ihm

„De pressuris ecclesiae“ beleuchtet die Ursachen der Mißstände. Durch die Fürsten, welche auf die Besetzung der Bischofsstühle ihren verderblichen Einfluß geltend machten, und durch die Simonie seien so viele unwürdige Diener der Kirche vorhanden. Man wähle sie ohne Rücksicht auf die Religion, weihe sie ungültig, klage sie dann unterschiedslos an, unterdrücke sie ungerecht, setze sie treulos ab, ja töte sie bisweilen grausam: das sei die Folge, wenn der Ordinierende nicht bei der Weihe alle die zur Gültigkeit notwendigen Forderungen berücksichtige.

Ein schreckliches Beispiel von Verwilderung bietet uns das von den Karolingern im Sabinergebirge gegründete Kloster Farfa, dessen Schicksale der Abt Hugo um das Jahr 1000 beschrieb. Reich an Schätzen, reizte es die Feinde um so mehr, da es nicht durch Mauern geschützt war. Im Jahre 891 hatten es die Sarazenen zerstört, und die Mönche waren nach allen Seiten auseinandergelaufen. Um das Jahr 925 wollte man das Kloster wiederherstellen. Aber die an Zucht nicht gewöhnten Mönche wollten sich den Anordnungen des Abtes nicht mehr fügen. Zwei von ihnen gingen so weit, daß sie den Abt ermordeten. Die Mörder teilten sich dann die Klostergüter, nannten sich Äbte und nahmen sich Weiber. Campo hieß der eine. Er hatte drei Söhne und sieben Töchter, die er alle mit Klostergütern ausstattete. Der zweite, Hildebrand, machte es ebenso. Die anderen Mönche hatten sich auf die Landgüter des Klosters zerstreut und dort Familien gegründet. Nur Sonntags kamen sie noch zur Klosterkirche zusammen. Rom schickte ihnen dann einen Abt. Er wurde vergiftet. Es kam ein neuer, der es geratener fand, es den Mönchen gleich zu machen. Erst Abt Hugo konnte die Ordnung wiederherstellen, indem er die Gewohnheiten von Cluni in Farfa von neuem einführte.

Bei solchen Zuständen können wir uns nicht wundern über die christlichem Sittengefühl widersprechenden Züge, die wir in den Schriften eines Bischofs Liutprand von Cremona finden, dessen Schmäh- und Rachsucht uns ebenso abstoßen muß wie seine anstößige Anekdotenerzählung. Wenn so Bischöfe schrieben, dann mußte eine heidnische Auffassung des Auslebens weit um sich gegriffen haben. Offen sagte es ein Grammatiker Wilgard in Ravenna, man müsse den Worten der heidnischen Dichter mehr Glauben schenken als der Lehre der Kirche. Er wurde zuletzt als Ketzer hingerichtet.¹

Keine Stadt hat die Folge davon, daß kein mächtiger Schützer mehr die Hand über sie hielt, so sehr fühlen müssen wie Rom. Von den Großen, die sich durch die Päpste am Ende des 9. und Anfang des 10. Jahrhunderts in Rom als Kaiser hatten krönen lassen, konnte sich keiner auf die Dauer daselbst behaupten, weder Lambert von Spoleto, der verantwortlich war für die Frevel an der Leiche jenes Papstes Formosus, dessen Andenken die Priester Auxilius und Eugenius Vulgarius schriftlich verteidigten, noch Ludwig von Nieder-

¹ Rodulfus Glaber, Hist. I. II c. 23.

burgund und der zuletzt 915 in dieser Periode des karolingischen Kaisertums gekrönte Berengar von Friaul.

In Rom kam zuletzt eine lokale Macht auf, welche die Zügel in die Hände nahm, der alte Laienadel, in dem der alte Senat wieder zu erwachen schien. Aus der Mitte des Adels wurde ein Konsul der Römer als Princeps gewählt. Zuerst Theophylakt, der Stammvater der später berühmt gewordenen Grafen von Tusculum. In seiner Familie aber herrschten Frauen, seine Gattin und nach ihr seine Töchter Marozia und Theodora, die das Papsttum in unwürdiger Abhängigkeit hielten. Der Gemahl der Marozia, Markgraf Alberich, hatte sich in einem Siege über die Araber 916 am Garigliano an der Seite des Papstes Johannes X. ausgezeichnet. Nach seinem Tode gebot seine Gemahlin Marozia als Senatrix. An Wido, dem Markgrafen von Tuscien, suchte sie zuerst eine Stütze, indem sie ihm die Hand reichte und den Papst Johann X. beseitigte, der im Kerker eines gewaltsamen Todes starb. Marozia verfügte über den päpstlichen Stuhl, auf den sie 931 einen ihrer Söhne als Johann XI. erhob, neben dem sie den Titel einer Patricia annahm. Um sich gegen König Hugo von Italien, der einst in Niedenburgund geherrscht hatte, zu schützen, vermählte sie sich zum dritten Male mit diesem, an dessen frivolem Hof in Pavia Liutprand von Cremona als Page einst herangewachsen war. Wido, der zweite Gemahl der Marozia, war zwar sein Stiefbruder gewesen, aber Hugo beseitigte sehr einfach das Ehehindernis, indem er behauptete, daß sein verstorbener Halbbruder seiner Mutter untergeschoben worden sei. Ein sittenloses, schmachvolles Treiben herrschte unter Hugo und Marozia in Rom. Der Sohn aus der ersten Ehe der Marozia, der junge Alberich II., machte der Schmach ein Ende, indem er die Römer zum Aufstande entflammte und sich zum Fürsten und Herrn in Rom ausrufen ließ. Die Päpste standen unter ihm als seine Diener. Leo VII., ein Benediktiner, konnte ihn wenigstens dafür gewinnen, daß er seine Zustimmung zur Herbeirufung von Mönchen aus Cluni gab, die die verfallene Abtei von St. Paul erhielten. Der Abt von Cluni, Odo, der selbst kam, vermochte von Alberich noch mehr zu erlangen, indem dieser ihm alle Klöster in Rom zur Reformierung unterstellte. Das waren die ersten Saatkörner, die Cluni in diesen traurigen Zeiten in Rom auswarf.

Aber noch lange sollte es dauern, bis die in Cluni gepflegten Gedanken auf dem päpstlichen Stuhle herrschend werden konnten. Noch oft ließen die römischen Adelsparteien unwürdiger als Alberich den römischen Stuhl ihre Macht fühlen. Als Otto I. in Rom erschien und die Kaiserwürde erneuerte, schuf er damit wohl eine Macht, die durch Beruf und eigenes Interesse dazu verpflichtet war, Rom und die Päpste gegen Vergewaltigungen von seiten der römischen Adelsparteien zu schützen. Aber die Kaiser konnten nicht immer, wenn es notwendig war, in Rom sein, griffen wohl auch in der Wahl ihrer Mittel fehl, und vor allem der Geist im Klerus und außerhalb desselben hatte sich noch nicht geändert. Gewaltszenen und Scheußlichkeiten hörten

weiter nicht auf. Wie erschreckend die Autorität des römischen Stuhles darunter litt, erkennen wir an Verhandlungen, welche französische Bischöfe 991 auf einer Synode in der Basilika des hl. Basolus bei Reims pflogen.

Als man dort anregte, den Streit um den Stuhl von Reims der päpstlichen Entscheidung zu unterbreiten, sprach der Bischof Arnulf von Orleans dagegen, indem er auf den Verfall des Papsttums mit Worten hinwies, die man nur mit Widerstreben weiter gibt, die aber doch erst den düsteren Hintergrund richtig kennzeichnen, auf dem die Kloster- und Kirchenreform sich so hell abheben sollte. Wir lesen da unter anderem: „O bedauernswertes Rom! Unsern Vorfahren hast du das helle Licht der Väter vor Augen gehalten. In unsern Zeiten hast du schreckliche Finsternis verbreitet, die berüchtigt sein wird in der Zukunft! Einst empfangen wir von dir die berühmten Leones, die großen Gregorii. Was soll ich von einem großen Gelasius und Innocentius sprechen, die alle weltliche Philosophie durch ihre Weisheit und Beredsamkeit übertrafen? Lang ist die Reihe derer, die durch ihre Lehre die Welt erfüllt haben. Dem Urtheil derjenigen, die durch ihr verdienstvolles Leben und ihre Wissenschaft alle Sterblichen übertrafen, hat sich mit Recht die gesamte Kirche anvertraut. . . Was haben wir dagegen nicht in unserer Gegenwart sehen müssen! Wir sahen einen Johannes (XII.), genannt Octavian, der versunken war in den Sumpf der Lüste, sich auch gegen den Otto (I.) verschwören, den er zum Kaiser erhoben hatte. Nachdem er vertrieben war, wurde der Laie Leo (VIII.) auf den päpstlichen Stuhl erhoben (963). Als aber Kaiser Otto Rom verließ, kehrte Octavian nach Rom zurück, vertrieb den Leo, ließ dem Diakon Johannes die Nase, die Finger, der rechten Hand und die Zunge abschneiden und starb bald, nachdem er in der Ermordung vieler vornehmer Römer seine Wut ausgelassen hatte. An seine Stelle setzten die Römer den Diakon Benedikt (V.), genannt der Grammatiker (964). Ihn griff nicht lange darauf der Laie Leo mit seinem Kaiser an, belagerte und fing ihn, setzte ihn ab und schickte ihn in ewige Verbannung nach Deutschland. Dem Kaiser Otto (I.) folgte Otto (II.), der in unserer Zeit alle Fürsten durch seine Waffen, seinen klugen Rat und seine Wissenschaft übertraf. In Rom folgte auf dem päpstlichen Stuhl ein schreckliches Scheusal Bonifatius (VII.), der alle Sterblichen durch seine Bosheit übertraf und noch ganz rot war von dem Blute seines Vorgängers (974). Er wurde auch verjagt und auf einer großen Synode verurteilt. Aber nach dem Tode Ottos (II.) kehrte er nach Rom zurück, vertrieb den ausgezeichneten Papst Petrus (Johannes XIV.), früher Bischof von Pavia, trotz der geleisteten Eide aus der Stadt-(Engels-)Burg, setzte ihn ab und ließ ihn in schaurigem Kerker zugrunde gehen (984). Ist es recht, daß solchen Ungeheuern von Menschen, die aller Schande voll sind, leer aber an Wissen göttlicher und menschlicher Dinge, zahllose Bischöfe auf der weiten Welt, die ausgezeichnet sind durch Wissen und Lebenswandel, unterworfen sein sollten? . . . Sicher lassen sich in Belgien (Loth-

ringen) und Deutschland, die uns benachbart sind, tief fromme Hohepriester Gottes finden. In dieser Versammlung können das manche bezeugen. Wenn das nicht die Eifersucht der uneinigen Herrscher verhindern würde, so täten wir besser, von dort das Urteil der Bischöfe einzuholen als von der Stadt, die jetzt Käufern sich preisgibt, nach der Menge der Münzen ihre Urteile abwägt . . . Da in dieser Zeit zu Rom, wie man sich erzählt, fast niemand ist, der die Wissenschaft gelernt hat, ohne die, wie geschrieben steht, einer kaum Türhüter werden kann, wie will einer von denen wagen zu lehren, was er gar nicht gelernt hat? Im Vergleich zu dem römischen Oberpriester wäre ja bei anderen Bischöfen Unwissenheit noch entschuldbar, bei dem römischen Oberhaupt aber, dem der Glaube, das Leben, die Sitten, die Disziplin aller Bischöfe und der ganzen Kirche zur Aufsicht anvertraut sind, ist sie doch wohl unerträglich . . . O unselige Zeiten, in denen wir des Schutzes einer so hohen Kirche beraubt sind! Zu welcher Stadt sollen wir fortan unsere Zuflucht nehmen, da wir sehen, daß die Herrin aller Völker aller göttlichen und menschlichen Stützen entbehrt? Denn um es deutlicher zu sagen und offen einzugestehen, nach dem Untergang des Römerreiches hat diese Stadt die Kirche von Alexandria verloren, die von Antiochia eingebüßt, und um von Afrika und von Asien zu schweigen, löst sich von ihr sogar Europa. Denn die Kirche von Konstantinopel hat sich entzogen, das Innere Spaniens will nichts von ihren Urteilen wissen. Wir sehen also den Abfall, von dem der Apostel schreibt, nicht nur bei den Völkern, sondern auch bei den Kirchen. Die Ankunft des Antichrists scheint bevorzustehen . . . In Rom ist die Macht erschüttert, die Religion vernichtet, der Name Gottes wird durch die zahllosen Meineide straflos erniedrigt. Der Kult der göttlichen Religion wird sogar von den höchsten Priestern mißachtet.“¹

Der uns diese schweren Anklagen, bitteren Vorwürfe, gefährlichen Drohungen und pessimistischen Voraussagen übermittelte, ist Gerbert gewesen, der wenige Jahre darauf berufen wurde, selbst den päpstlichen Stuhl als Silvester II. zu besteigen. Auch unter ihm erfolgte noch keine dauernde Besserung in Rom. Einzelne Päpste vermochten noch wenig, solange der Geist um sie herum nicht geändert wurde. Daß man von der Würde der Religion sowohl im Klerus als außerhalb desselben wieder den richtigen Begriff bekam, das wurde erst durch jene Kräfte bewirkt, die Cluni langsam im Abendlande großzog. Durch zähe Arbeit und klugen Weitblick gelang es den Mönchen von Cluni diesen neuen Geist auszubreiten, der zunächst Frankreich zustatten kam und Frankreich einen moralischen Vorsprung verschaffte, der sich Jahrhunderte hindurch fühlbar machte.

Eine eigenartige Entwicklung ermöglichte es, daß in Frankreich, obgleich dort die Anarchie zeitweise nicht geringer war als in Italien, eine solche Reformbewegung obenauf kommen konnte. In Frankreich

¹ Gerberti Acta concilii Remensis. M. G. SS. III, 672 ss.

begann die Verwirrung schon im 9. Jahrhundert durch die Wehrlosigkeit des Landes gegenüber den Einfällen der Normannen und Sarazenen.¹ In der Normandie sah es am übelsten aus. Da waren auf weiten Strecken die Christen ausgerottet, und die heidnischen Normannen überfluteten das Land. Im Süden war die Bevölkerung durch die Sarazenen vielfach aufgerieben worden, besonders in der Provence. Die nicht vom Feinde heimgesuchten Teile des Landes hatten durch die verwilderten Kriegsleute, ihre Erpressungen und Bedrückungen schwer zu leiden. Kriegssteuern und Kriegsabgaben, Aufkäufe der Fruchterträge, daraus folgende Knappheit an Lebensmitteln, Lebensmittelwucher drückten viele. Die große Wohltätigkeit der Kirchen und Klöster mußte sich auch Schranken auferlegen und erlahmte schließlich.

In den wirren Zeiten, als die Fragen der täglichen Not alles andere zurückdrängten, ging der Kirchenbesuch natürlich zurück. Das kirchliche Leben drohte sich aufzulösen. Geistliche suchten im Ausleihegeschäft oder in der Gutsverwaltung ihren Lebensunterhalt zu verdienen, trieben Schiebergeschäfte und vergeudeten den Gewinn in üppigen Gelagen und im Prunken mit teuren Gewändern. So ging auch in den Klöstern die Zucht verloren. Man war bei der Verwirrung der alten Naturlieferungen angewiesen auf das, was man erhaschen konnte, und fragte dann nicht viel, ob die Regel es erlaubte oder nicht. Hatten die einen zu wenig, so schwelgten die andern in dem, was der Tag ihnen brachte. Die Kleidungsnot der einen hatte ihr Gegenstück in der buntesten Tracht anderer Mönche, die farbige Kleider trugen, golddurchwebte Kopfbedeckung, ausländische Pelzmützen. Besonders in Schuhen konnte in der verworrenen Zeit ein seltsamer Luxus von manchen Mönchen getrieben werden. Hatte man in Reims enge und vorn geschnäbelte Schuhe, so trug man in Tours farbige Schuhe, die man so wichste, daß sie wie Glas glänzten.

Die Zucht der Klöster, die wehrlos auf dem flachen Lande den Kriegsbanden und ihren Führern ausgesetzt waren, löste sich meist deshalb auf, weil sie in weltliche Hände gekommen waren. Die Könige selbst mußten dem Kriegsadel die Klöster überlassen, um sich ihre Dienstbereitschaft zu erhalten. So gaben sie Klöster an Laien, die als Äbte das Klostergut genossen und es in ihren Familien zu vererben trachteten. Auch Bischöfe nahmen Klöster an sich, um ihre Vasallen auszustatten oder Kleriker damit zu versorgen. Wo ein Laienabt mit Weib und Kind, Roß und Meute eingezogen war, konnte von klösterlichem Leben keine Rede mehr sein. Die Mönche machten es dem Abt nach, verheirateten sich, lebten mit ihren Familien und Nachkommen vom Klostergut. So wurden die Klöster zu Familienpensionaten oder Kolonien von Familienhäusern, in denen es an Ausgelassenheit ebenso wenig fehlte wie an Streit und Neid. Man ging wohl noch in die Kirche, aber lieber zum Spiel und Sport. Die jungen

¹ S. oben S. 117.

Leute übten sich im Waffenspiel oder Reiten. Die Damen sorgten für Putz und Toilette. Weithin zerfiel so das Klosterwesen. Am Anfange des 10. Jahrhunderts waren reguläre Mönche nur wenig noch zu finden. In ganz Francien, klagte man, sei kein reguläres Kloster, in das ein rechtgesinnter Mönch hätte eintreten können.¹ Man wußte nichts mehr von einer Regel des heiligen Benedikt.

An Protesten von seiten der hohen Geistlichkeit gegen das Einreißen solcher Zustände hatte es nicht gefehlt. Karl der Kahle hatte den ernstesten Willen, eine Besserung herbeizuführen, und um einen Überblick sich zu verschaffen, Missi mit genauen Instruktionen zur Besichtigung der Klöster seines Reiches ausgesandt. Aber der fortschreitende äußere Zerfall machte alle Bemühungen vergeblich. Es blieb nichts anderes übrig, als zu klagen, ohne bessern zu können. So klagte schon Karl der Kahle in dem Kapitulare von Pîtres im Jahre 862: „Unser Land ist öde geworden, weil wir die Blumen und Früchte von Glauben, Hoffnung, Liebe, von Demut, Keuschheit und Mäßigkeit, sowie der übrigen Tugenden aus dem Acker unseres Herzens rissen und dafür die Dornen der Laster und die Nesseln der Sünde, sowie den Schierling der Eitelkeit einwachsen ließen.“²

Statt besser wurde es schlimmer, da ein machtvolleres Königtum nicht mehr aufzurichten war. Auch die Erhebung des Grafen Odo von Paris im Jahre 888 führte keine Erstarkung des Königtums herbei. Die Herrschaft des neu erhobenen Hauses wurde immer von neuem bestritten durch die schwachen Abkömmlinge der Karolinger. Dieser Kampf füllte das ganze 10. Jahrhundert fast aus, bis endlich mit dem Dahinsterben des letzten Karolingers, Ludwigs V., le fainéant (der nichts mehr zu tun hatte), im Jahre 987 Hugo Capet den Thron unbestritten besteigen konnte. Aber die Könige des 10. Jahrhunderts konnten, wenn überhaupt, nur im Norden von Frankreich einige Macht aufbieten. Ihre Macht beruhte nur auf dem Aufgebot ihrer Vasallen und schwankte hin und her. Eine Ordnung gebietende Autorität war nicht vorhanden.

Auf der Synode, die im Jahre 909 kurz vor der Gründung Clunis der Erzbischof Hervé von Reims in Trosly bei Laon abhielt, gibt er ein ergreifendes Bild von dem Zustand der Kirche und des Volkes. Gott habe das Land gezüchtigt durch Mißwachs und feindliche Einfälle. Die Städte seien entvölkert, die Klöster zerstört, die Felder verwüstet. Mit dem Verlust der äußeren Güter seien auch die Tugenden verloren gegangen. Unlauterkeit, Ehebruch, Kirchenraub, Mord und Totschlag, Bedrückung der Armen sei an der Tagesordnung. „Wie die Fische des Meeres zerfleischen die Menschen sich gegenseitig.“ Aber nicht die Laien allein seien anzuklagen. Auch die Bischöfe hätten an dem Elend schuld. Sie hätten zu oft das Predigtamt versäumt und zu den Sünden anderer geschwiegen. Um den Mißver-

¹ Vita Odonis I. c. 22. Migne 133 col. 53.

² M. G. Capitul. II, 304.

hältnissen zu steuern, werden nun 15 Kapitel aufgestellt. Das erste verlangt, daß der König und die weltlichen Machthaber die Kirche und ihre Rechte, die Kleriker, Mönche und Nonnen in Ehren halten sollten. Ein anderes Kapitel handelt besonders von den Klöstern und zeigt, daß man am Verzweifeln angelangt war. Dort lesen wir unter anderem: „Über den Stand, man sollte sagen, den Verfall der Klöster können wir fast nichts berichten und beschließen. Die einen sind von den Heiden verbrannt oder vernichtet, andere ihres Besitzes beraubt und fast der Vernichtung anheimgefallen. Keine Regel wird mehr in ihnen beobachtet. Sie haben, gleichviel ob es sich um Mönche, Kanoniker oder Nonnen handelt, keine eigene, ihnen durch das Recht zustehende Leitung mehr, und wenn sie gegen alle kirchliche Autorität fremden Prälaten sich unterstellen, so leben die Insassen teils infolge von Bedürftigkeit und bösem Willen, meist aber durch Schuld der ganz ungeeigneten Vorgesetzten, in ungeordneter Weise, und die, welche auf Heiligkeit und himmlischen Wandel bedacht sein sollten, gehen irdischen Geschäften nach, einige aber verlassen aus Not das Kloster und werden, ob sie es wollen oder nicht, in die Welt verstrickt, üben weltliche Berufe aus. Da sie von dem gewöhnlichen Volk sich nicht durch ein verdienstlicheres Leben unterscheiden und niedriger Beschäftigung obliegen, werden sie verlacht und verspottet . . . Jetzt aber leben in Klöstern Laienäbte mit Weibern, Kindern, Vasallen und Jagdhunden. Wie soll einer von denen die Regel erklären, der, wenn ihm das Buch vorgehalten wird, antwortet: ‚Ich kann nicht lesen.‘“¹

Die Synode verlangt dringend, daß rechte Äbte und Äbtissinnen an die Spitze der Klöster kämen. Die Beklagung der Mißstände zeigt uns, daß der kirchliche Geist nicht ganz vergessen war. Der Weg zur Besserung war richtig angegeben. Aber wie sollte es möglich sein, an die Spitze der Klöster wieder würdige Vorsteher zu bringen?

Das war nur möglich, wenn der gebietende Laienadel die Hand dazu reichte. Daß es dazu kam, beweist, daß auch in den höheren Laienschichten das religiöse Bewußtsein nicht ganz erstorben war. In der Erzdiözese Bourges, die von den äußeren Feinden noch am meisten verschont geblieben war, wurden zuerst von Adligen einige neue Klöster gegründet oder alte wiederhergestellt, so das Kloster Rufec, das Raimund von Limoges stiftete, St. Martin von Autun, das Graf Badilo erneuerte. Graf Gerald, der als heiliger Ritter von Odo von Cluni geschildert wird, gründete das Kloster in Aurillac, und als Graf Wilhelm der Gute das von den Normannen zerstörte Kreuzkloster in Aurillac wiederherstellte, konnte er bei der Gründung auf manche ähnliche Beispiele hinweisen. Das waren auch die Kreise, die an der Wiege Clunis standen.

Der Unterschied in dem kirchlichen Verfall zwischen Frankreich und Italien bestand nicht nur darin, daß in den Kreisen der französ-

¹ Mansi, Conc. XVIII, 270 s.

sischen Bischöfe das religiöse Bewußtsein nicht so weit geschwunden war, sondern noch mehr darin, daß dieselben Kreise des französischen Laienadels, die den Ruin der Klöster hauptsächlich herbeigeführt hatten, nun in den eigenen Reihen Männer aufwiesen, die zur Wiederherstellung der Klöster die Hand reichten. Nicht zum letzten Male haben Laien bei der Kirchenreform wesentlichen Anteil gehabt.

Bischöfe und adlige Laien vereinten sich bei der Gründung Clunis. Hier im Gau Mâcon wurde am 11. September 910 das Kloster gegründet, das die Keime des neuen Geistes hegen sollte. Den Grund und Boden schenkte an diesem Tage Herzog Wilhelm der Fromme von Aquitanien, Graf von Auvergne, der hier ein Jagdhaus hatte, im Beisein seiner Familie, mehrerer Bischöfe und zahlreicher Laien für das zu errichtende Kloster dem Abt Berno, dem Sohne eines burgundischen Grafen. Von großer Wichtigkeit für die Zukunft wurde es, daß der Herzog Wilhelm schon in seinem Stiftungsbrief die Mönche von Cluni jeder geistlichen und weltlichen Oberhoheit entzog. Niemand sollte dem Kloster einen Abt aufdrängen dürfen. Nur dem Schutze Roms wurde es unterstellt, und dafür hatten die Mönche von Cluni einen Recognitionszins von 10 Solidi zu entrichten, der alle fünf Jahre in Rom zu zahlen war.

Diese Bestimmung lehrt uns, daß man die Quelle des Verfalls der Klöster wohl erkannte. Sie bestand in der Abhängigkeit von geistlichen und weltlichen Großen. Die Unabhängigkeit sollte ihren Schutz dort haben, wohin man sich immer gewandt hatte, wenn man die Kirche reformieren, ihre Selbständigkeit sicherstellen wollte. Durch den direkten Zusammenhang mit Rom war die angelsächsische Kirche unter den Benediktinermisionaren so schnell emporgekommen. Durch das vertrauensvolle Zusammenwirken mit Rom hatte Bonifatius das schwere Werk der Reform der fränkischen Kirche beginnen und durchführen können. Rom hatte noch wenige Generationen vor der Gründung Clunis unter Nikolaus I. als Schutz christlicher Sitte und kirchlichen Rechtes gegläntzt. Auch in den traurigen Zeiten des 10. Jahrhunderts wollte man in Cluni nicht aufgeben, auf Roms alte Traditionen zu vertrauen. Das Kloster in Cluni wurde den beiden in Rom bestatteten und hoch verehrten Apostelfürsten Petrus und Paulus geweiht, die wir dann später oft als Patrone von Cluniacenserklöstern treffen.

Berno, der erste Abt, hatte schon zwei Klöster unter sich, Baume in der Diözese Besançon und Gigny in dem Sprengel von Mâcon, aus denen er Mönche nach Cluni führte, um dort die Strenge der Benediktinerregel zu verwirklichen, wie sie einst der hl. Benedikt von Aniane erstrebt hatte. Es begegnet uns also hier eigentlich nichts Neues. Die Klosterreform wurde nur ins Werk gesetzt, die unter Ludwig dem Frommen nicht hatte vollendet werden können. Aber zu der strengen Durchführung der Besitzlosigkeit des einzelnen, der Ordnung im Chorgebet, der Übung in Demut, Schweigsamkeit und Enthaltksamkeit kam noch etwas Eigenartiges hinzu, als dem Kloster in Cluni sich

andere Klöster anschlossen, in denen man den Geist des Mutterklosters sichern wollte. Der diese neue Richtung angab, war Bernos Nachfolger, Odo, der eigentliche Begründer der Kongregation von Cluni.

Odo, fränkischer Abstammung, hatte seine Heimat im Gebiete von Le Mans. Sein Vater vereinte mit kirchlicher Gesinnung eine außergewöhnliche Kenntnis des römischen Rechts, wegen der er auch bei dem Herzog von Aquitanien in Gunst war. An dessen Hof wurde Odo gesandt, um im Dienst des Herzogs nach weltlicher Art erzogen zu werden, obwohl ihn als Kind der Vater dem hl. Martin geweiht hatte. Durch Krankheit heimgesucht, erkannte Odo die Wege als die seinigen, die ihm einst des Vaters Gelöbnis gewiesen hatte. Er ging zu den Chorherren am Grabe des hl. Martin von Tours, wo er in den Weltklerus trat. Hier fand er noch nicht sein letztes Ziel. Das weltliche Treiben der Kanoniker, der Fremdenzustrom behagte ihm nicht. Er suchte eine wirkliche Stätte klösterlicher Zucht und Askese und fand diese im Kloster Baume in der Diözese Besançon, dem Berno vorstand. Mit 45 Jahren übernahm er nach der Abdankung Bernos die Leitung von Cluni. Seinem Wunsche entsprechend, erhielt Cluni durch ein päpstliches Privileg vom Jahre 931 das sonst nicht dem Herkommen entsprechende Recht, andere Klöster sich unterzuordnen, um sie zu reformieren. Mönche aus anderen Klöstern sollten nach Cluni kommen dürfen, um dort strengere Klosterzucht zu lernen, und so lange daselbst bleiben, bis ihr Kloster die Reform annehme. Damit bekam Odo feste Unterlage für seinen scharf ins Auge gefaßten Plan, aus Cluni einen Mittelpunkt für Klosterreform zu machen. Die Billigung des päpstlichen Stuhles sicherte auch das Interesse Roms an den Fortschritten Clunis.

Diese mehrten sich rasch. Der hohe Adel folgte eifrig dem Beispiel des frommen Herzogs Wilhelm von Aquitanien. Früh erregte Cluni Interesse im Herzogtum und Königtum Burgund. Adelheid, Witwe eines Richard Justitarius vom Herzogtum Burgund, Schwester des Königs Rudolf von Hochburgund, forderte Odo zur Reform des in ihrem Besitz befindlichen Klosters Romainmôtier im Königreich Burgund auf und übertrug Odo 929 das Kloster. Die Mönche sollten dort für das Seelenheil ihrer Familie beten, so daß das Kloster als ein Familienheiligtum hingestellt wurde. Romainmôtier und Cluni sollten unter einem Abte stehen, die Brüder sollten gemeinschaftlich die Wahl vornehmen. Zu den Klöstern, die Cluni untergestellt wurden, gehörte auch die altberühmte Abtei Fleury (St. Benoît-sur-Loire) im Bistum Orléans, wo die Reliquien des hl. Benedikt und seiner Schwester Scholastika geborgen waren. Das Kloster war arg durch Normannen und einheimische Große mitgenommen worden und die Zucht infolgedessen verfallen. Die verweltlichten Mönche ritten bewaffnet herum und verfügten über den Klosterbesitz, den sie unter sich verteilt hatten. Der Graf Elisiernus, der das Kloster als Lehen vom König erhalten hatte, trug um 930 Odo die Abtei zur Reformierung an. Die Mönche wollten sich zuerst dagegen mit Waffen zur Wehr

setzen. Schließlich gaben sie dem auf einem Esel zu ihnen kommenden Abte von Cluni nach. Papst Leo VII. bestätigte die von Odo hier begonnene Reform 938, indem er die Hoffnung aussprach, daß die Reform, wenn sie in jenem Kloster, das gleichsam Haupt und Anfang der religiösen Disziplin wäre, Wurzel geschlagen, dann auch die übrigen Klöster wie die Glieder desselben Körpers erneuern würde. Um diese Zeit kam Odo auch nach Rom und reformierte, unterstützt von Alberich und Papst Leo VII., das Kloster St. Paul. Alberich überließ dem Abte von Cluni auch seinen Palast auf dem Aventin, um dort ein Kloster zu begründen.

Alle von Odo reformierten Klöster, wie diejenigen, die sich ihm anschlossen, wurden unter den Abt von Cluni gestellt. Dadurch wurde die straffe Organisation um das Oberhaupt in Cluni gesichert. Clunis Äbte wurden eine geistige Macht. Wer es ernst meinte mit religiöser Reform, schaute nach Cluni, von wo immer mehr eine Besserung erhofft wurde.

Ein Glück für Cluni war es, daß es zwei Jahrhunderte hindurch hervorragende Männer an seiner Spitze hatte, die durch ihre lange Lebensdauer sich völlig auswirken konnten. Der nächste Nachfolger Aymardus machte noch eine Ausnahme. Er hatte nur sieben Jahre (942—49) die Abtei selbständig leiten können, dann mußte er wegen Krankheit sich vertreten lassen, und schon 954 wurde an seine Stelle ein neuer Abt gewählt. Aber als praktische Natur hat er sich um die wirtschaftliche Stellung Clunis verdient gemacht und dieselbe für die Zukunft gesichert. Ihm folgte Majolus, der, aus einer sehr vornehmen Familie Avignons hervorgegangen, zuerst Weltgeistlicher war. Die Würde eines Erzbischofs von Besançon schlug er aus und trat dafür in Cluni ein. Er leitete die Abtei Cluni vierzig Jahre, 954 bis 994, als ein Mann, der zum Leiten durch Natur und Geist berufen war. Von schöner, imponierender Gestalt, ein sympathischer Redner, fesselte er durch die Gemessenheit seiner abgeschlossenen Persönlichkeit, die allem Extremen abhold, am liebsten in theologische Bücher vertieft, nur daran dachte, für Gott zu leben und andere dafür anzuleiten. Man nannte ihn den Fürsten des mönchischen Lebens, um auszudrücken, daß man an ihm das Ideal des Benediktinermönches verwirklicht sah. Obwohl er den Verkehr nicht suchte, zog er andere an, besonders die Vornehmen. Wenige von den Fürsten seiner Zeit gab es, die ihm nicht einmal nahegetreten. Bei allen war er hochgeschätzt. Päpste und Könige ehrten ihn, Bischöfe bewunderten ihn. Man kann sich vorstellen, wie sehr das Ansehen Clunis wachsen mußte, wenn ein solcher Mann fast ein halbes Jahrhundert an seiner Spitze stand. Die Zahl der in Cluni eintretenden Mönche, der Besitz der Abtei stieg beständig.

Die mit den letzten Karolingern um den Thron in Frankreich streitenden Robertiner wollten nicht hinter den anderen großen Herren in der Begünstigung der Klöster zurückbleiben. Sie halfen zur Wiederherstellung klösterlicher Zucht und Ordnung in den alten Abteien

Marmoutier und St. Maur-des-Fosses. Hugo Capet drängte den greisen Abt Majolus noch in dessen letzten Tagen, die Königsabtei St. Denis wieder nach der Benediktinerregel einzurichten, und auf dem Wege dahin starb Majolus. Das Interesse, welches das burgundische Königshaus ihm entgegenbrachte, zeigt die Gründung von Peterlingen durch die Königin Berta (962), deren Tochter Adelheid die Stiftung vollendete und ihr das Interesse ihres Gemahls, des deutschen Königs Ottos I., zuwandte. Mit Hilfe des Ottonischen Königshauses faßte die Cluniacensische Reform auch in den Klöstern des volkreichen Pavia Fuß.

Die beiden nächsten Äbte, die Majolus folgten, blieben hinter ihm nicht zurück, sondern waren vielleicht noch bedeutender. Majolus selbst hatte als seinen Nachfolger schon den Odilo ausersehen, indem er ihn zuletzt zu seinem Stellvertreter ernannte. Noch zu seinen Lebzeiten wählte man Odilo zum Abt 994. Odilo stammte aus einer angesehenen Adelsfamilie der Auvergne, eine würdige, milde Erscheinung, ein in der Gottesliebe aufgehender Asket, dessen Gedanken am liebsten im Jenseits weilten, der aber auch für die Not des Nächsten voll Teilnahme war. Als man ihn wegen seiner Wohltätigkeit tadelte, erwiderte er: „Lieber will ich die Barmherzigkeit des Weltenrichters wegen meiner Barmherzigkeit in Anspruch nehmen, als wegen meiner Grausamkeit grausam verdammt werden.“¹ In den Zeiten einer Hungersnot verkaufte er den gesamten Kirchenschmuck für die Armen. Er ist derjenige, der dem 11. Jahrhundert den Stempel seiner Persönlichkeit aufgedrückt hat. Wieviel sein Ansehen in der Kirche galt, erhellt schon daraus, daß eine Einrichtung, die er zunächst nur in seinem Kloster einführte, von der ganzen Kirche angenommen wurde. Er bestimmte einen besonderen Tag des Jahres, den 2. November, als allgemeinen Gedächtnistag aller Verstorbenen. Von Cluni verbreitete sich die Gewohnheit zunächst nach anderen Klöstern. Dann führten sie auch Bischöfe in ihren Diözesen ein, bis sie schließlich allgemein wurde.

Aber bei all dieser gefühlsmäßigen Richtung war Odilo rastlos tätig, unermüdlich auf Reisen von Kloster zu Kloster, von Hof zu Hof. Er war es besonders, der die Gunst der Höfe dem Mönchtum gewann. Wir finden ihn häufig beim Kaiser wie beim Papste. So wuchsen seine Gedanken und Pläne auf seinen vielen Reisen. Das letzte Ziel war für ihn, das Reich Christi auf Erden zu verwirklichen, das höchste Kulturziel, das ein Christ sich stellen kann. Es sollte ein Reich des Friedens sein. Darum versöhnte er gern die Streitenden und trat für die Unterliegenden ein. Wohin er nur kam, wetteiferten die weltlichen Großen mit den Äbten, um ihm ihre Verehrung auszudrücken. Sein Ansehen stieg so und mit ihm das der Mönche, daß Bischöfe um ihre Stellung als geistliche Fürsten besorgt zu werden begannen. Mit ihm siegte die neue Verinnerlichung des religiösen Lebens in den Geistern, wenn auch äußerlich bei seinem Tode im Jahre 1048 der

¹ Jotsaldi Vita Odilonis c. 8. Migne 142 col. 903.

Triumph noch nicht sichtbar geworden war. Denn Rom hatte noch nicht den neuen Geist aufgenommen.

Um so festere Wurzeln faßte aber der religiöse Geist in Frankreich, nachdem er sich die Sympathien im Herzogtum Burgund gesichert hatte. Die Zeit, da Odilo als Abt Cluni vorstand, fällt zum großen Teil in die Regierungszeit des zweiten Königs aus dem Hause der Kapetinger, Robert II. (996—1031). Robert, ein schwacher, jedoch frommer Herrscher — dem aber der Hymnus „Veni, sancte Spiritus“ mit Unrecht zugeschrieben wird —, wandte den Mönchen, denen er häufig politische Geschäfte übertrug, seine besondere Gunst zu. Die königlichen Abteien waren alle für die Klosterreform gewonnen, zuletzt St. Denis und St. Germain.

Neu gewonnen wurde der Landesteil, der der Christenheit als verloren und wiedergefundener Sohn damals besondere Ehre zu machen begann: die Normandie. Da man die hier angesessenen Normannen nicht mehr anders los werden konnte, hatte man ihren Fürsten Rollo, gegen das Versprechen, Christ zu werden, als Lehnfürsten in das französische Reich aufgenommen. Rollo, der als Christ nun den Namen Robert annahm, huldigte 911 dem französischen König und konnte dafür in seinem Herzogtum schalten, wie er wollte. Bald wurden die Normannen durch die unter ihnen sitzenden Gallofranken romanisiert, wie früher die Franken in Gallien und die Langobarden in Italien. Sie nahmen die Sprache ihrer Untergebenen als die einer höheren Kultur an. Als französische Ritter kamen die Normannen bereits zu Beginn des 11. Jahrhunderts nach Unteritalien, um ihre Kriegsdienste dem anzubieten, der ihnen am meisten bot.

Robert, der erste Herzog der Normandie, tat wohl viel, um die allenthalben zerstörten christlichen Gotteshäuser wiederherzustellen, aber klösterliches Leben konnte in den alten Abteien erst wieder erblühen unter Roberts Enkel, Richard I. († 996). Sein Nachfolger Richard II. übertraf noch den Vater in der Fürsorge, die er den Männern der Kirche und besonders den Mönchen zuteil werden ließ. Er führte die Reformrichtung in den Klöstern der Normandie ein, unter denen besonders Fécamp große Bedeutung haben sollte. Hierher hatte den Geist Clunis übertragen der hl. Abt Wilhelm, der, aus einer lombardischen Militärfamilie stammend, von Cluni aus die Abtei St. Bénigne in Dijon reformiert und dort ein bleibendes religiöses, künstlerisches und wissenschaftliches Leben hervorgerufen hatte, so daß St. Bénigne neben Cluni ein Herd der Klosterreform geworden war. Von Fécamp aus reformierte Wilhelm noch andere alte Klöster der Normandie, Mont St. Michel, St. Ouen, Jumièges. Der Herzogsfamilie folgten bald in der Begünstigung der Klöster die normannischen Barone, so daß man diejenigen unter ihnen verspottete, die nicht Kleriker oder Mönche auf eigenem Grund und Boden sitzen hatten.

Nicht anders war es in der Bretagne, wo der Herzog Gaufred den Mönchen von Fleury die Wege bereitete. Der mächtige Herzog Wilhelm V. von Aquitanien (990—1029), der alle anderen Fürsten

durch seinen religiösen Eifer übertraf, oft nach Rom und S. Jakob in Compostela pilgerte, kam selbst nach Cluni und unterstützte Odilo, wo er konnte. Der König Rudolf III. von Burgund, der schon Odilo sein Interesse bekundet hatte, indem er seiner Wahl beiwohnte, ließ es noch weniger an Gunst fehlen, denn in seiner Familie war ja die Förderung der Cluniacenser traditionell. In der heutigen Westschweiz kamen unter Odilo zu Romainmôtier und Peterlingen zwei neue Cluniacenserklöster: St. Victor in Genf und Bevaix am Neuenburgersee, womit die Reihe der westschweizerischen Cluniacenserklöster erst eingeleitet wurde. Noch zehn sollten später folgen. In Lothringen wurde in St. Vannes ein neuer Reformherd geschaffen.

Überall wurden die Klöster mehr oder minder eng mit Cluni verbunden. Odilo schuf damit eine Klosterkongregation, die eine Macht war, so daß in seiner Zeit schon ein Widerstand dagegen hervortrat. Dieser äußerte sich in einem satirischen Gedicht, das Bischof Adalbero von Laon an den König richtete. Er spottete darüber, daß man nun überall ohne Mönche nicht auskommen könne, daß die Herren vom Adel, die Grafen und Ritter die Mönchskutte anzögen, daß in den Adelskreisen mönchische Gewohnheiten üblich würden und Odilo die Heereszüge seiner Mönche wie ein Kriegsfürst befehlige, immer umgeben von großem Gefolge.

Äußerlich war aber der Aufstieg Clunis unter Odilo noch nicht auf seinem Höhepunkt angelangt. Das geschah erst unter seinem Nachfolger Hugo dem Großen, der 60 Jahre der Abtei vorstand, 1049—1109. Ein Sohn des Grafen von Semur in Burgund, war er schon mit 25 Jahren zum Abt gewählt worden. Ihn sehen wir noch mehr auf Reisen, in Frankreich und außerhalb Frankreichs, in Italien wie in Deutschland zwischen Fürsten, Bischöfen, Papst und Kaiser vermittelnd. Unter ihm erlebte Cluni den Triumph seiner Ideen, und er sah den Sieg des Papsttums in der Reform des Weltklerus, den Beginn der Kreuzzugsbewegung. Er vereinte mit dem Mönchsideal ein Fürstenideal. Streng gegen sich, mild gegen die anderen, empfahl er sich überall durch die weise Diskretion seines Auftretens. Die Kongregation von Cluni zählte damals gegen zehntausend Mönche. Unter ihm faßten die Cluniacenser auch in Deutschland Fuß durch den seligen Ulrich, den Begründer des Klosters Rüggisberg im heutigen Kanton Bern. Dieser Ulrich stellte unter Abt Hugo in den Jahren 1070—87 für das Kloster Hirschau die Gewohnheiten von Cluni zusammen, nachdem kurz vorher der Mönch Bernhard ein gleichartiges Werk, den *Ordo Cluniacensis*, abgefaßt hatte.

Im Innern des Klosters war das Leben in Cluni und in den von Cluni abhängigen Klöstern nicht anders als in einem Benediktinerkloster. Man lebte ja nach der Benediktinerregel. Nur wollte man dieselbe in der alten Strenge wieder zu Ehren bringen. Dabei hielt man sich an die Reform des Benedikt von Aniane. Wenn man etwas besonders betonte, so war es die Ordnung und die geistliche Würde. Auf Durchführung von Ordnung und Maßhalten legten die großen

Äbte noch mehr Wert als auf Askese. Den Mittelpunkt der Tagesordnung bildete, der Regel und der Reform Benedikts von Aniane entsprechend, ja darüber noch hinausgehend, das liturgische Gebet. Das Chorgebet füllte mit den übrigen liturgischen Zeremonien in Cluni den Tag fast ganz aus, so daß der strenge Petrus Damiani, der als Legat Alexanders II. dahin gekommen war, schreiben konnte, er habe deshalb in den langen Sommertagen kaum eine halbe Stunde gefunden, um mit den Mönchen sprechen zu können. Die Mitglieder der Kommunität sollten als Mönche in ihrer Hauptbeschäftigung aufgehen, dem im gemeinschaftlichen Gebet dargebrachten Gottesdienst, dort allein ihre Ehre und Würde suchen. Darum legten sie hohen Wert auf den vollendeten Vortrag ihrer Melodien, auf die prächtige Ausstattung der liturgischen Gewänder und die Schönheit der Kirchengebäude, insbesondere des Chors. Als eine geistliche Elite, die keinem irdischen Herrn diene, ehrte der Mönche Chor täglich in würdigsten Zeremonien Gott den Herrn. Abweichend von Benedikt von Aniane, wollten die Mönche von Cluni nichts wissen von Handarbeit, die wohl auch in den aristokratischen Familien, aus denen die meisten hervorgegangen waren, verschmäht wurde. Die Handarbeit überließ man den Hörigen oder den Klosterhandwerkern. Aber auch für die Schule und die Pflege der Wissenschaft ließ man wenig Zeit übrig. Äußere Schulen fanden sich nur ausnahmsweise vor. In der inneren Schule erzog man wohl die Oblaten sehr sorgsam, gab aber nichts besonderes auf wissenschaftliche Bildung.

Bis in das einzelkste war die Tagesordnung eingeteilt. Gebet, Arbeit und Fasten waren genau festgelegt. Die Speisen bestanden nur aus Gemüse und Mehlspeise. Wein erhielten die Mönche täglich, selten Käse und Fisch, Fleisch von vierfüßigen Tieren nie. Besonders pflegte man das Stillschweigen, so daß die Mönche sich daran gewöhnten, sich durch Zeichen zu verständigen. Dann tritt eine für die Zeit außergewöhnliche Pflege der Reinlichkeit uns entgegen. Die Novizen gewöhnte man daran, daß sie bald nach dem Aufstehen sich wuschen und kämmten. An verschiedenen Orten des Klosters hingen Waschbecken und Handtücher. Am Samstag wurden die Schuhe gewaschen. Auch wird uns noch die Wohltätigkeit in Cluni rühmend hervorgehoben. Täglich speiste man zahlreiche Arme und Fremde. Ständig unterhielt man im Kloster achtzehn Arme, die beköstigt und gepflegt wurden, und an denen die Brüder täglich die Fußwaschung vornahmen. Es war ein reines, lauterer, geordnetes Wesen, das auf die Zeit großen Eindruck machte. Das ruhige, würdevolle, gemessene Verhalten der Mönche mit ihrem Wertlegen auf Reinlichkeit mußte den Kreisen vornehmlich zusagen, die sich als die in der Kultur höher stehende Schicht fühlten, den aristokratischen, bei denen äußere Achtung und Form besonders geschätzt wurden. Das wurde noch verstärkt, weil die Mönche von Cluni unmittelbar unter dem Haupt der Kirche standen, als die Auslese der Diener der Kirche erschienen.

Daß Cluni sich direkt unter Rom gestellt hatte und seinem Beispiel

die anderen Cluniacenserklöster folgten, war noch nach anderen Richtungen von Bedeutung. Damit wollten sie alle von den Bischöfen exemt werden. Zu einer Zeit, in der die Bischöfe in Italien und Frankreich vielfach dem allgemeinen sittlichen Verfall erlegen waren, lag darin die Beseitigung eines großen Hemmnisses für die Erhaltung der Klosterzucht. Noch weitere Folgen zeigten sich. Der Anschluß an den Mittelpunkt der Kirche lief parallel dem Bestreben der Konzentration um das Mutterkloster. Im eigenen Kreise suchten die großen Äbte die Klöster entweder direkt dem Mutterkloster zu unterstellen, so daß in den abhängigen Klöstern nur Prioren waren oder die noch unter Äbten stehenden Klöster wenigstens gewöhnt wurden, das Beispiel von Cluni zu befolgen und dort Weisungen zu holen. Die ganze Christenheit aber wies man auf Rom, damit alle engeren Anschluß an Rom begehrten. Die Bedeutung einer solchen Orientierung trat hervor, als Rom sich selbst an die Spitze der Reformbewegung stellte. Rom sah dann überall Kräfte, die bereit waren, nach seinem Wink einzutreten für die Ziele, die Roms Autorität bezeichnete.

Die Äbte von Cluni haben bewußt die Konzentration in den Vordergrund gestellt. Darum schärfen sie besonders Unterordnung und Gehorsam ein. Das war ja schon in der Benediktinerregel der Fall. Nun wurde aber das Prinzip der Unterordnung und Einordnung, das in der Regel nur für die Ordnung in dem einen Kloster galt, ausgedehnt auf das Verhältnis zwischen mehreren Klöstern, für das in der Regel des Stifters nichts vorgesehen war. Bisher hatte sich jedes Benediktinerkloster unabhängig entwickelt. Nun sehen wir, wie in einem Verband das Prinzip der Organisation eingeführt wird, das wohl von Anhängern der alten individuellen Freiheit jedes Klosters mit Berufung auf die Regel bestritten werden konnte, aber doch einem allgemeinen Fortschritt in der Organisation der abendländischen Gesellschaft entsprach. Damals wurde in Frankreich zumal die feudale Gesellschaftsordnung konsequent durchgeführt. Jeder war einem Herrn untertan und von ihm abhängig. An der Spitze als oberster Lehnsherr suchte der König zu stehen. Diese feudale Organisation spiegelte Cluni wider. Es hing damit weiter zusammen, daß man bald ein System aufstellte, nach dem die ganze Christenheit in feudaler Weise von dem Papste als dem Stellvertreter Gottes auf Erden abhängig sein sollte.

Noch dauernder als diese Anregungen sind aber für die allgemeine Kulturentwicklung des Abendlandes die Einwirkungen gewesen, die das große christliche Ideal betrafen, das die Mönche von Cluni vor Augen stellten. Es war ja mit den Händen zu greifen, wie die frommen, friedliebenden, maß- und würdevollen, der Verständigung überall das Wort redenden Mönche auf ihre Umgebung wirkten, die früher so streitlustigen und machtgierigen Adligen umwandelten in Gottes Ehre und des Nächsten Recht anerkennende, friedfertige Christenmenschen. Das war nicht mehr allein der den Christen Macht und

Sieg gebende Gott, den die feudalen Herren wie die neu bekehrten Barbaren besonders verehrten, sondern es wurde ihnen schon der sanftmütige Friedensfürst zur Erkenntnis gebracht, der der geplagten Christenheit Frieden, Ordnung und geistige Gemeinschaft bringen sollte.

Dafür ist ein Vorgang bezeichnend, der wenig beachtet wird. Als Heinrich II. der Heilige zum Empfang der Kaiserkrone in Rom im Februar 1014 einzog, überreichte ihm Papst Benedikt VIII. vor dem römischen Volke einen goldenen, mit kostbaren Edelsteinen und mit einem Kreuze geschmückten Apfel, ein Sinnbild der Herrschaft über die Welt, die der Kaiser bald empfangen, aber in christlichem Sinne führen sollte. Der Kaiser aber bemerkte, als er das Geschenk dankend annahm: „Keinem geziemt es mehr, dieses Geschenk zu besitzen und zu betrachten, als denjenigen, die den Prunk der Welt mit Füßen treten und leichter darum dem Kreuze des Heilands folgen.“¹ Dann sandte er den Reichsapfel als Geschenk nach Cluni. Mochte darin auch eine feine Abweisung des Gedankens liegen, daß Heinrich dem Papste eine Verleihung des Weltimperiums zuerkennen sollte, noch deutlicher war darin die Würdigung der geistigen Führung Clunis.

Es ist nichts falscher, als die Cluniacenser sich als die streitlustigen Hetzer im Investiturstreit vorzustellen und darin ihre Charakterisierung zu erblicken. Der Investiturstreit ist nur die letzte Phase in der Reformbewegung, die zunächst auf Hebung des Mönchsideals ausging und dann zur Reform des Weltklerus überleitete, aber auch das Leben der ritterlichen Laienkreise hob und veredelte. Die Cluniacenser haben ihrem ganzen Ursprung und ihren Idealen entsprechend es immer auf den Frieden, besonders auf das gute Einvernehmen mit den Mächtigen der Welt abgesehen, durch die sie emporgekommen waren. Wenn man etwas an ihnen tadeln will, so kann man viel eher an ihnen aussetzen, daß sie zu großen Wert auf ihre aristokratischen Beziehungen legten und vielleicht im Laufe der Zeit nicht ebensoviel auf das Volk und die Armen sahen. Darum kam auch von dieser Seite die Reaktion, als Cluni sich überlebt hatte. Natürlich haben die großen Äbte von Cluni die Ziele der Reformbewegung im Klerus auch gutgeheißen und sind in engster Berührung mit den Päpsten von Leo IX. bis Paschalis II. gewesen, die die Führer dieser Bewegung waren. Aber sie haben deshalb auch den Verkehr mit den den Päpsten gegenüberstehenden Kaisern nicht aufgegeben. Als in Canossa einst mühsam eine vorübergehende Versöhnung zwischen Gregor VII. und Heinrich IV. zustandegebracht wurde, sehen wir den Abt Hugo von Cluni als Vermittler tätig. Als echte Benediktinermönche waren die Maß und Milde ehrenden Cluniacenser nicht streitsüchtige, sondern friedliebende Ordensleute, mögen auch einzelne Konvente besonders in Deutschland in die Hitze des Kampfes sich mit haben hineinreißen lassen. Es sind das Ausnahmen, die nicht zur Charakteristik der Allgemeinheit berechtigen.

¹ Rodulfus Glaber I. I. c. 5. § 23.

Damit steht noch ein anderes Kulturverdienst im Zusammenhang. Durch ihre Verbreitung über die verschiedenen Länder haben die Cluniacenser einzelne Länder, die auseinanderzugescheiden drohten, innerlich einander nähergebracht. Die Nationen rückten sich einander näher in der Erkenntnis eines gemeinsamen Kulturideals. Die Cluniacenserbewegung ist die Vorstufe der Kreuzzugsbewegung, in der Ausbildung des ritterlichen Ideals. Verfolgen wir noch im einzelnen etwas das Wirken der Cluniacenser in den verschiedenen Ländern außerhalb Frankreichs.

In Italien haben wir schon das frühe Festsetzen von Cluniacensern unter Otto in Rom kennengelernt. Zu den römischen Klöstern kamen noch viele andere Cluniacenserklöster oder durch sie reformierte Klöster. Das bedeutendste wurde wohl das Kloster Fruttuaria bei Volpiano in Piemont, in der Heimat des Abtes Wilhelm von St. Bénigne in Dijon. Die Familie des Abtes Wilhelm hatte im Verein mit lombardischen Adelsfamilien die Stiftung ermöglicht, die Herzog Arduin von Ivrea im Jahre 1004 vollzog. In der Stiftungsurkunde finden wir die Reformrichtung deutlich gekennzeichnet durch den Wunsch, daß die Simonie der neuen Abtei immer fern bleibe, und durch die Bestimmung, daß zum Abt derjenige geweiht werde, den der Vorgänger noch vor seinem Tode designiert und die Brüder gewählt hätten. Die Designation des Nachfolgers durch den abdankenden oder sterbenden Abt war in Cluni, im Gegensatz zu der römischen Kirche, Gewohnheit und verlängerte die Gewalt eines Abtes gleichsam noch über seinen Tod hinaus, sicherte aber jene Cluni eigene Kontinuität, die ein besonderer Segen für die Abtei im 10. und 11. Jahrhundert war. Die Gewohnheiten von Fruttuaria, wohin die Mönche aus St. Bénigne übergeführt wurden, waren schnell für andere Klöster ein Vorbild. Sie kamen durch den Erzbischof Anno von Köln nach Siegburg im Jahre 1070, und über St. Blasien im Schwarzwald in süddeutsche Klöster.

In Italien sehen wir dann neben den Cluniacensern noch einige kleinere selbständige Reformkreise in der gleichen Richtung tätig, die wir hier nicht übergehen wollen. Sie bildeten sich um einige von glühendem Drang innerer Erneuerung erfaßte Einsiedler, die die Lebensbeschreibungen der griechischen Väter gelesen hatten. Die bekanntesten sind die heiligen Romuald und Nilus. Romuald entstammte aus der Herzogsfamilie von Ravenna und trat wegen eines von seinem Vater begangenen Verwandtenmordes, bei dem er zugegen war, in das Benediktinerkloster San Apollinare bei Ravenna. Dann zog er sich als Einsiedler zurück, bald hier, bald dort weilend. Eine Zeitlang lebte er bei dem Kloster S. Michael de Cusan in Catalonien, wo er dem Abt Guarin, einem Bewunderer Clunis, näher trat. Es blieb nicht aus, daß sich Schüler um ihn sammelten, die neben ihm in einzelnen Zellen lebten und seine strengen Lebensordnungen befolgten. Wurden die Ansiedlungen zu groß, so gab ihnen Romuald einen Vorsteher und zog weiter. Die verschiedenen Einsiedler-Niederlassungen schlossen sich zu einer Eremitenkongregation zusammen, in der das 1012 gegründete Camaldoli die Führung übernahm, das

zum Mutterkloster des Camaldulenserordens wurde. Die asketische, Welt und Menschen verachtende, das Äußere ganz vernachlässigende Büßergestalt des hl. Romuald machte auf die schuldbeladenen Zeitgenossen vielfach einen erschütternden Eindruck. So zog sich auf seine Entscheidung hin der Doge Pier Orseolo I. von Venedig in das Kloster Cusan zurück. In Pereum in den ravennatischen Sümpfen war der hl. Missionär Bruno von Querfurt Romualds Schüler, der nach langen Wanderungen bei den Preußen den Martertod fand.

Zu derselben Zeit wie Romuald lebte als Einsiedler in Unteritalien der Grieche Nilus bei seiner Vaterstadt Rossano. Durch die Sarazenen vertrieben, ging er in das Gebiet von Capua, wo die Mönche von Monte-Cassino ihm und seinen Jüngern die Abtei S. Michael in Vallaluca überließen. Schließlich finden wir ihn in der Nähe von Gaeta. Nilus, der in den griechischen Vätern gut belesen war, und neben Beten und Fasten sich gern mit Bücherabschreiben, aber auch mit Ausroden von Wäldern beschäftigte, genoß ein vielleicht noch größeres Ansehen als Romuald. Seine Schüler waren Griechen und lebten nach der strengen Regel des hl. Basilius.

Dieser Nilus stand in Beziehungen zu dem Reformkloster S. Bonifazio und Alessio in Rom, wo Griechen und Römer gemischt lebten, die einen nach des Basilius Regel, die anderen nach der Benediktinerregel, und wo 990 der Böhme Adalbert eintrat, als er an der Aufgabe verzweifelte, seine Landsleute in Prag zu einer tieferen Erfassung des Christentums führen zu können. Hierher kam auch Bruno von Querfurt, der Schüler Romualds, und Anastasius, der Missionär Ungarns. Wie das Kloster auf dem Aventin diese glaubensglühenden Missionäre fesselte, sehen wir an Adalbert, der auf das Gebot Papst Gregors V. auf sein Bistum Prag hatte zurückkehren müssen. Als dort eine Ehebrecherin, die in die Kirche geflüchtet war, aus dem heiligen Asyl zum Tode fortgeschleppt worden war, verließ er zum zweiten Male seine Bischofsstadt, um, dem Zug seines Herzens folgend, nach dem römischen Kloster zurückzukehren. Mit diesen römischen Kreisen in S. Bonifazio und Alessio nahm damals der junge Kaiser Otto III. Fühlung. Bis spät in die Nacht hinein weilte Adalbert bei dem Kaiser und sprach ihm von der Vergänglichkeit der Welt und aller ihrer Herrlichkeit. Der Eindruck, den Adalberts Reden auf Otto machten, wurde zu einem für ihn unvergeßlichen, als Adalbert, zum zweiten Male genötigt, nach Prag zurückzukehren, bei den Preußen den Martertod fand und der Kaiser seine Reliquien in Gnesen verehren konnte. Der erste Bischof in Gnesen wurde Gaudentius, der Bruder Adalberts, der mit ihm im römischen Kloster geweiht hatte.

So ward die Glaubensglut, die in S. Bonifazio und Alessio genährt wurde, durch Adalbert, Gaudentius, Bruno und Anastasius dem weiten östlichen Missionsfelde in Polen und Ungarn zum Segen.

Im Reiche der Ottonen faßte der klösterliche Reformgeist auch Fuß, aber nicht in einheitlicher Weise. Früh sehen wir ihn in Lothringen auftreten, wo er durch die Bewegung in dem benachbarten

Frankreich bestärkt wurde, wo aber auch die durch Laienäbte und verweltlichte Klosterinhaber hervorgebrachten Mißstände am Beginn des 10. Jahrhunderts nach einer Klosterreform schrieten. Der aus hoher Familie entsprossene Gerhard gründete auf seinem Eigengut in Brogne unweit von Namur schon 919 ein Reformkloster, das mehreren anderen niederlothringischen Klöstern als Muster diente. Ein anderes Musterkloster in Ober-Lothringen errichtete Abt Johannes in dem einst hoch angesehenen, damals verfallenen Kloster Gorze in der Metzzer Diözese, wohin zahlreiche Mönche aus den verschiedensten Ländern kamen, geeint in einem noch strengeren Leben, als es in Cluni beobachtet wurde. Im Süden war eine Stätte strengen asketischen Lebens das Kloster Einsiedeln, gegründet an der Stelle im finsternen Walde, wo der Einsiedler Meginhard, der Sohn des Grafen Berchtold von Zollern, 861 von Räufern erschlagen worden war. Hierher war der Geist der lothringischen Reform durch den ersten Abt Eberhard, früher Dompropst in Straßburg, 934 übertragen worden. Der hl. Wolfgang, der in Einsiedeln Mönch war, leitete die strenge Klosterzucht nach Bayern über, als er 972 Bischof in Regensburg wurde, und von da aus gewann sie andere deutsche Klöster.

Das Eigenartige der weiteren Klosterreform in Deutschland besteht dann darin, daß die Reform nicht aus den Klöstern selbst hervorging, sondern von Fürsten und Bischöfen mit Überwindung bald größeren, bald geringeren Widerstandes aufgenötigt wurde. Das Leben in diesen Klöstern war nicht zuchtlos. Wissenschaft und Kunst wurden in ihnen gepflegt. Sie waren aber weniger Pflanzschulen asketischen Lebens als Stätten der Kultur und Bildung. Der sittliche Zustand in diesen Klöstern war in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts durchschnittlich besser als in den anderen Ländern, in Italien, Frankreich und England. Eine Vertiefung war wohl erwünscht, weil eine Verflachung zu befürchten war. Aber die Reform war nicht gerade notwendig. So erklärt es sich, daß man in den Klöstern der Einführung der Reform widerstrebte, da man die Notwendigkeit derselben nicht einsah, um so weniger, weil sie von außen kam. Man fügte sich nur mit innerem Widerstreben in St. Gallen, in Fulda und Tegernsee.

Heinrich II., der mit dem Abt Odilo von Cluni in freundschaftlichem Verkehr stand und die Einrichtungen in Cluni verehrte, wollte nicht, daß die deutschen Klöster hinter den neu aufblühenden burgundischen Klöstern zurückblieben. Er nahm auch an dem großen Reichtum der königlichen Klöster Anstoß, weil er diesen Reichtum, über den er direkt zu verfügen sich als berechtigt ansah, durch Vergabung an weltliche Vasallen unmittelbar für die Kräftigung seiner kriegerischen Macht verwerten wollte. Dafür befreite er die Klöster von Heer- und Hofdienst, selbst von der Abgabe, die sie bisher alle zwei Jahre an die königliche Kammer zu leisten hatten, um sie ganz ihrem klösterlichen Berufe leben zu lassen. Viele Klöster kamen zur Sicherung der Reform unter die Aufsicht des Abtes Poppo, dem Heinrich II. als

bewährtem Reformträger die Abtei Stablo übertragen hatte. Konrad II. und Heinrich III. betrauten Poppo mit der gleichen Mission. Bischöfe und Laien folgten, so daß Poppo schließlich die Leitung oder Oberaufsicht von etwa 17 meist reichsunmittelbaren Abteien hatte. Darunter befanden sich hoch angesehene, wie St. Maximin in Trier, Echternach, Hersfeld, St. Gallen.

Überall suchte Poppo die cluniacensische Reform einzuführen. Das innere Widerstreben, das man dagegen in St. Gallen fühlte, äußerte Ekkehard IV. mit der Fortsetzung der Klostersgeschichte, in der er den guten gemüthlichen Geist früherer Zeiten schilderte, da man das Regelbuch des hl. Benedikt nicht mißachtet, in ihm aber mehr ein Erbauungsbuch als eine strenge Norm gesehen hatte.

Innerliche Eroberungen machte in Deutschland der Geist von Cluni von dem Mutterkloster aus erst in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts, als der Regensburger Ulrich, der Gründer von Rüggisberg, die ersten direkten Niederlassungen der Cluniacenser in Grüningen bei Freiburg im Breisgau (später nach St. Ulrichzell verlegt) gründete, St. Alban in Basel unter Cluni kam, als Erzbischof Anno II. Mönche aus Fruttuaria nach dem Kloster Siegburg brachte, und vor allem als der Abt Wilhelm im fränkischen Kloster Hirschau, durch den bei ihm weilenden päpstlichen Legaten Bernhard von Marseille bewogen, die Cluniacenser-Gewohnheiten bei sich einführte, mit denen er eine Begeisterung hervorrief, die weithin in Süd- und Norddeutschland sich verbreitete, so daß Hirschau 150 Klöster um sich hatte. Aber damit sind wir schon in der Zeit des Investiturstreites, die noch vor uns liegt.

Erst müssen wir die Verbreitung des Geistes von Cluni im ganzen Abendland kennen lernen, wo er als ein neues Bindemittel wirkte. Da haben wir unsere Blicke noch auf zwei Länder zu lenken, die bisher fast abseits der abendländischen Gemeinschaft gestanden hatten, auf Spanien und England. Beide Länder waren im Reiche Karls des Großen, sehen wir von der Begründung der spanischen Mark ab, nicht einbegriffen, und außer den eigenen Wegen, die ihnen damit gewiesen wurden, trennten sie noch mehr besondere Schicksale von Frankreich, Italien, Deutschland.

In Spanien standen die Christen, die in den unzugänglichen Bergen des Nordens ihre Freiheit bewahrt hatten, in ununterbrochenen Kämpfen mit den Mauren. Bald nach dem entscheidenden Siege bei Xeres de la Frontera 711 war die Muhammedanermacht neu gestärkt worden durch die Herrschaft, die der auf abenteuerlicher Flucht aus Damaskus herübergekommene letzte Omajjadenproß 756 in Cordova errichtet hatte. Dieses Omajjadenreich hatte seine Blüte unter Abder-Rahman III. (912—961), dem großen Omajjaden, Chakam II. (961—976), dem Förderer von Wissenschaft und Bildung, und auch noch in der Zeit, da an Stelle des schwachen Sohnes Chakams der große Minister Ibn-Abi-Amir, der Siegreiche (Almanzor genannt) regierte, bis 1002. Im 9./10. Jahrhundert waren die Araber eine Gefahr für

alle Christenländer, nicht nur durch ihre Plünderungszüge von den Küsten des Mittelmeeres aus, sondern auch durch die große kulturelle Überlegenheit, die auf das christliche Abendland und am meisten natürlich auf die unglücklichen Christen Spaniens drückte, die Untertanen der Omajjaden waren. Cordova war damals nicht nur die glänzendste, sondern auch die bedeutendste Residenz im westlichen Europa. Roswitha, die Nonne von Gandersheim, die von einem als Gesandten des Kalifen zu Otto I. geschickten Bischof manches über Spanien erfahren hatte, nennt Cordova die Zierde der Welt. Die Stadt zählte eine halbe Million Einwohner und 3000 Moscheen.

Die im Reiche des Kalifen sitzen gebliebenen christlichen Grundbesitzer hatten außer der Grundsteuer noch eine besondere Kopfsteuer zu zahlen und die zugewiesenen Soldaten zu unterhalten. Wie vorsichtig die Christen sein mußten, erkennen wir aus einem Bericht, den ein Gesandter Ottos I. über seine Aufnahme in Cordova erstattete. Der Gesandte ist jener Abt Johannes von Gorze gewesen, den wir oben als Träger der klösterlichen Reformbewegung in Oberlothringen kennen gelernt haben. Johannes sollte die Gesandtschaft Abderrahman III. erwidern, von der Roswitha ihre Nachrichten hatte. Dabei sollte er zu erlangen suchen, daß die Araber von Garde-Fraînet an der Rhonemündung, welche mit ihren Plünderungen eine Plage der Christen waren, zurückgezogen würden. Er ging im Jahre 953 nach Spanien und mußte drei Jahre warten, ehe er von dem Kalifen vorgelassen wurde. Man verweigerte ihm den Empfang, weil man wußte, daß er einen Brief Ottos bei sich trug, in dem zur Verteidigung des Christentums mannigfache Angriffe auf den Islam enthalten waren. Ein spanischer Bischof, der um die ohnedies schwierige Lage der Christen in banger Sorge war, suchte Johannes zu bewegen, den Brief nicht zu übergeben. Johannes aber war der letzte, auf diesen Rat einzugehen. Er wies das Ansinnen schroff zurück und tadelte die Halbheit der spanischen Christen: „Ich höre,“ warf er ihnen vor, „daß ihr euch beschneiden lasset und euch der Speisen enthaltet, die den Arabern untersagt sind.“ Der Bischof suchte sich damit zu entschuldigen, daß schon ihre Vorfahren darin sich nachgiebig gezeigt hätten, um Schlimmeres zu verhüten.¹

Richtig war es, daß die Nachgiebigkeit der Christen besonders von Abderrahman III. durch weitgehende Duldung belohnt wurde. Die Christen konnten ihren religiösen Kult ausüben, nur durften sie ihn nicht äußerlich kundtun durch Prozessionen und Glockengeläut. Fast jede Stadt hatte neben den Moscheen und Synagogen christliche Kirchen. Die Christen hatten ihren Welt- und Ordensklerus. Der Kalif behielt sich allerdings die Bestätigung der Bischöfe vor, die er aber in der Regel nicht verweigerte. Christen konnten sogar in hohe Stellungen berufen werden. So war damals ein Christ Mitglied des Staatsrates. Abderrahman III. ging darauf aus, die Gegensätze der Rasse und Religion unter seinen Untertanen abzustumpfen und alle zu

¹ Mon. Germ. SS. IV, 372.

einer Nationalität zu verschmelzen. Damit hatten er und seine Nachfolger im 10. Jahrhundert schon große Erfolge erzielt. Das Arabische war auch für Christen wie Juden zur Muttersprache geworden, in der sie mit Vorliebe dichteten und schrieben, in literarischem Wettstreit mit den Muhammedanern, die sie als Landsleute ansahen. Das kam daher, weil das Arabische die Sprache einer höheren Kultur war, der manche Christen sich gern anschlossen. So hatte sich damals unter den Untertanen des Kalifen von Cordova, den Arabern, den Mauren und den katholischen Spaniern, fast schon eine Nation gebildet, die auch schon einen Namen hatte. Die spanischen Moslime nannten sich Andalusier. Für die christlichen Untertanen des Kalifen kam der Name Mozaraber auf, was wörtlich arabisierender Araber heißt zum Unterschied von dem wirklichen Araber. Der Name spielt eine Rolle in der Bezeichnung mozarabischer Liturgie, die zu den gallischen Liturgien gehört und die Form war, in der die Christen nach wie vor der Zerstörung des westgotischen Reiches ihre Liturgie ausübten.

Diese Neigung der Christen im Reiche des Kalifen von Cordova, sich den Muhammedanern zu nähern, war insofern höchst bedenklich, als manche das Bekenntnis ihres Glaubens ihrem Interesse und Fortkommen unterordneten. Es gab zahlreiche Christen, die ihren Glauben offen abschworen, um vorwärtszukommen. Der christliche Klerus ging sehr weit in den Zugeständnissen, die er dem herrschenden Bekenntnis des Islam machte. Strenggesinnte waren freilich damit ebenso unzufrieden wie der Abt Johannes. Sie suchten nach Gelegenheiten, den Islam öffentlich anzugreifen, obschon die Todesstrafe darauf stand. Man kann mit manchen der damaligen Christen Spaniens diejenigen tadeln, die offen den Zorn der Muhammedaner herausforderten. Es ist aber nicht zu leugnen, daß eben jene glaubensmutige kleine Gruppe es verhindert hat, daß die Christen den Gegensatz zum Islam aufgaben. Sonst war auch die Aussicht für die im Norden vordringenden unabhängigen Christen verloren, je die Halbinsel wiederzugewinnen.

Zwischen den freien Christen im Norden und den Muhammedanern wogte ein erbitterter, zäher Kampf hin und her. Eine weite wüste Zone, die zwischen den Kämpfenden lag, bezeichnete das Kampfgebiet, dessen Vorrücken nach Süden das langsame Fortschreiten der Christen erkennen ließ. Hinter dem Kampfgebiet konnten die Christen allmählich daran gehen, ihre Kirchen wieder aufzurichten und politische Einrichtungen zu schaffen. Zuerst hatten die Christen, die ihre Unabhängigkeit sich erkämpft hatten, das Königreich Asturien geschaffen. Aus ihm wurde das nach der neuen Hauptstadt benannte Königreich Leon. Östlich davon war das Land der Burgen, Castilien, deren Grafen in Burgos ihren Sitz hatten. Eine andere Gruppe christlicher Reiche ging aus der von Karl d. Gr. geschaffenen spanischen Mark am Südrand der Pyrenäen hervor, im Osten die Markgrafschaft Barcelona, im Westen, im eigentlichen Baskenland, das Fürstentum Navarra mit der Hauptstadt Pampeluna, wo der Fürst den Titel

eines Königs annahm. Dazu kam im 11. Jahrhundert das sich aus der Grafschaft Jaca entwickelnde Aragonien, das auf Kosten des Emirs von Saragossa wuchs. Unter diesen verschiedenen christlichen Staaten hatte bald dieser, bald jener das Übergewicht, zuerst Navarra, dessen König Sancho der Große (970—1035) Castilien und Aragonien beherrschte, und wie Knut der Große, der mit ihm gleichzeitig im Norden mehrere Reiche in seiner Hand vereinte, den Anschluß an die mitteleuropäische Christenheit suchte. Besonders dem Herzog Wilhelm von Aquitanien trat er nahe, und da konnte es nicht ausbleiben, daß sein Reich auch von der neuen geistigen Bewegung berührt wurde, die in Cluni damals erwuchs.

Um die Einrichtungen Clunis kennen zu lernen und dann nach Spanien zu übertragen, sandte der König Sancho den Mönch Paternus nach Cluni. Nach seiner Rückkehr wurde Paternus dem Kloster S. Juan de la Peña in Aragonien vorgesetzt, welches das erste Kloster im Königreich wurde, ausgestattet mit Privilegien, wie sie bei den Cluniacenserklöstern üblich waren, besonders der Bestätigung seiner Unabhängigkeit von jeder geistlichen und weltlichen Herrschaft. Die Geschichte des Klosters deckt sich fast mit der Geschichte Aragoniens. Die Bischöfe von Aragonien wurden aus den Mönchen von S. Juan gewählt. Von hier verbreitete sich auch die cluniacensische Reform nach den anderen christlichen Reichen. Unter den von S. Juan reformierten Klöstern ragte das von Oña in Castilien hervor, das den Leichnam des Königs Sancho aufnahm und selbst eine große Kongregation bildete, welche 73 abhängige Klöster umfaßte.

Die Klöster, die den Geist Clunis übernommen hatten, bekamen hier eine Bedeutung, die größer war als die der Bistümer. Sie waren auch die Unterpfänder für den moralischen und militärischen Rückhalt, den die christlichen Streiter Spaniens nördlich der Pyrenäen suchten. Als nach dem Tode Almanzors 1002 die Christen wieder gegen die Muhammedaner vordringen konnten, gelobten sie, alle Beute in Gold und Silber dem hl. Petrus in Cluni zu senden und erfüllten auch das Gelübde. Ferdinand I. der Große, der König von Castilien und Leon (1035—1065), der die Zeit der definitiven Eroberungen eröffnete, ging noch weiter als sein Vater Sancho der Große in der Begünstigung Clunis, indem er der Abtei Cluni einen jährlichen Zins von 100 Unzen Goldes bewilligte. Sein Sohn Alphons VI. (1073—1109) verdoppelte den Zins. So hoch wertete man das Gebet, mit dem die Mönche von Cluni die spanischen Waffen begleiteten. Cluni bildete die geistige Brücke, die Spanien mit den andern Christenländern des Abendlandes wieder verband, und über die bald die französischen Kreuzfahrer in Scharen den Spaniern zu Hilfe eilen sollten. Hugo, der große Abt von Cluni, baute diese Beziehungen besonders aus. Er gab den Anstoß dazu, daß der römische Ritus in Spanien an Stelle des alten mozarabischen angenommen wurde.

Ähnlich wirkte die Klosterreform nach einem andern Lande verbindend, das sich gewöhnt hatte, eigne Wege zu gehen: nach England.

Die Verbindung, die unter Bonifatius und Karl dem Großen zwischen der englischen Kirche und dem Festlande geherrscht hatte, war allmählich gelockert worden. Wohl traf man allenthalben noch Schottenmönche auf dem Kontinent, aber zwischen dem Reiche der Angelsachsen und dem alten Frankenreich waren kirchliche Beziehungen kaum zu erkennen. Da warf die Klosterreform ihre Wellen nun auch nach England. Dunstan, der große Erzbischof von Canterbury, hatte in seinen jungen Jahren, da er in der Verbannung im Kloster Mont Blandain bei Gent 955—57 weilte, dort die Grundsätze der von dem Kloster Brogne ausgehenden Reform kennen gelernt. Andere nahmen in Fleury die cluniacensischen Ideen auf. So der Abt Ethelwold, der sein Kloster Abingdon zu der Zeit nach dem Muster von Fleury reformierte, und der Däne Oswald, der Mönch in Fleury war, 961 zum Bischof von Worcester, 972 zum Erzbischof von York erhoben wurde. Von diesen Männern ging eine erste, freilich nicht dauernde Reform der englischen Klöster aus. Einige 40 Abteien wurden reformiert. Ethelwold, der 963 das Bistum Winchester erhielt, übersetzte die Benediktinerregel in das Angelsächsische und stellte nach den Klosterordnungen von Gent und Fleury eine „regularis concordia“ zusammen, durch die er ähnlich wirken wollte wie einst Benedikt von Aniane. Hatte diesen einst Ludwig der Fromme unterstützt, so fand Ethelwold einen gleichen Rückhalt bei dem angelsächsischen König Edgar, der allen Äbten und Äbtissinnen auf einem Konzil zu Winchester 966 befahl, die Norm, wie sie Ethelwold aufgestellt hatte, anzunehmen. Da hier die Äbte meist auch Bischofsstühle inne hatten, so ging die Klosterreform bald in eine Reform des Weltklerus über, und wir werden darauf näher einzugehen haben, wenn wir davon im besondern handeln. Es wurden aber auch, seitdem Wilhelm von der Normandie England erobert hatte, dort unmittelbar Cluni unterstellte Priorate gegründet.

Ehe wir auf diese späteren Zeiten eingehen, wollen wir uns hier noch fragen, wie die Reformklöster und die Kongregation von Cluni in der Zeit ihrer Jugendfrische auf wirtschaftlichem, geistigem und künstlerischem Gebiete einwirkten. Da die Reformklöster alle darauf abzielten, die Mönche auf ihre eigentliche Tätigkeit im Kloster, hauptsächlich auf das Chorgebet, zu beschränken und von der Welt zu trennen, so haben sie natürlich direkt weniger auf diesen Gebieten geleistet. Darin unterschieden sie sich eben von den älteren, nach den Weisungen Karls des Großen weiter wirkenden Klöstern, die auch Kultur- und Bildungsstätten sein sollten, dadurch freilich mehr mit der Welt verstrickt und verweltlicht wurden. Aber da auch die Reformklöster darauf bedacht sein mußten, sich ihre auf dem Grundbesitz beruhende wirtschaftliche Existenz zu sichern, um ihre Unabhängigkeit zu behaupten und möglichst viel Mönche unterhalten zu können, da ihnen daran liegen mußte, ihre Mönche doch nicht ohne die nötige Bildung zu lassen und ihre Grundsätze schriftlich auch zu verbreiten, da der ihnen im Mittelpunkt stehende Gottesdienst den

Schmuck der Kirchen nahelegen mußte, so haben sie gleichwohl auch manches nach diesen Richtungen getan.

In wirtschaftlicher Beziehung haben die Reformklöster zunächst nicht anders gewirkt als die früheren Klöster, die auf die Mehrung und Ausnutzung ihres Grundbesitzes durch kluge und geordnete Verwaltung bedacht waren. Aber sie haben deshalb einen besonderen wohlthätigen Einfluß ausgeübt, weil zu ihrer Zeit durch die Verwüstungen der Normannen und Sarazenen und die inneren Fehden in Frankreich, durch die Anarchie in Italien, durch die schweren Kämpfe in Spanien in allen diesen Ländern der Grundbesitz vielfach aufgelöst war, Bauern ihre Habe verloren hatten, schutzlos und existenzlos dastanden. Da haben die neuen oder neugeordneten Klöster vielen Bauern eine neue Existenz geboten. Sie siedelten in den Klosterwirtschaften Zinsbauern oder Hospites an, die wohl an die Scholle gebunden, aber sonst in ihrer Wirtschaftsführung selbständig waren. Dann gab es die Leiheformen, in denen die Bauern ihren Unterhalt finden und an der Ausnützung der Klosterländereien teilhaben konnten. Für den Weinbau, der in der Auvergne und Burgund sich besonders lohnte, interessierte man die Bauern, indem man ihnen nach einigen Jahren, meistens fünf, die Hälfte des bebauten Grundstückes als freien Besitz überließ. Diese Form wurde seit dem 11. Jahrhundert in Frankreich vielfach zur Vital- oder Erbpacht. Endlich kamen dazu die verschiedenen Formen der *precaria remunerativa*,¹ die auch zur Vitalpacht und Erbpacht wurde. In die Städte, die sich um eine Abtei bildeten und durch das kirchliche Asyl und die Märkte anzogen, wurden Handwerker und Kaufleute berufen. Durch die Wohltätigkeit, die alle Klöster ausübten, hoben die Klöster vielfach die unteren Schichten und bevölkerten ihre Städte. Mit der Ordnung, die sie auszeichnete, übten sie nach allen Seiten der Wirtschaft wohlthätige Einflüsse aus. Wo ein Kloster neu errichtet und mit Grund und Boden ausgestattet war, brauchte man Hände, um den Acker zu bebauen. Oft waren erst Wälder auszuroden. Planmäßig setzten die Mönche Dörfer an, bauten Kirchen und errichteten Märkte.

Durch die Zinse, die gezahlt wurden, wie durch den Verkauf der Produktionsüberschüsse kamen die Klöster vielfach schon in den Besitz von größeren Geldmitteln, mit denen sie nicht allein für sich erfolgreicher wirtschaften konnten, sondern auch im allgemeinen die materielle Kultur erhöhten. Im besonderen aber haben die Klöster, wie einst in der Zeit der absterbenden römischen Geldwirtschaft die Kirche es getan hatte,² als Leihinstitute vielfache soziale Not gelindert. Da die kirchliche Lehre Zinsbezug verbot, so war der Schuldner vor Bewucherung geschützt. Man lieh den Bauern kleinere Summen, wenn sie durch Mißernte vorübergehend in Verlegenheit kamen, größere für Pilgerreisen, Heereszüge, Loslösung aus der Gefangenschaft, Heiraten. Dankbar waren so manche, die sich wie bei einem Pfründen-

¹ Vgl. Bd. I S. 368 ff.
S. Bd. I S. 202.

haus Unterhalt und Kleidung im Kloster durch Übergabe von Grundbesitz sichern konnten. Das taten oft alleinstehende Frauen. Andere versicherten sich für Notfälle, die in Zeiten der öffentlichen Unsicherheit nicht selten waren. Wenn die Klöster auch darauf leicht eingehen konnten, da sie ja immer ein Interesse hatten, ihren Grundbesitz zu vermehren, so erkennen wir doch darin auch das Vertrauensverhältnis, das Schutzbedürftige mit einem Kloster verband. Es hatte dies fast stets eine religiöse Seite, da man sich nirgends so sicher fühlte wie unter dem Schutz eines Heiligen und in der Nähe einer frommen Betergemeinschaft.

Das Vertrauen auf den Mönchskonvent, der den ganzen Tag dem Gebete widmete und dessen würdiges liturgisches Beten man in den prächtigen Kirchen bewundern konnte, äußerte sich auch noch in anderer Weise. Man wollte sich der geistlichen Wohltaten des Konventes versichern, indem man sich seinem Gebete empfahl für das eigene Seelenheil zunächst, dann auch für die Seelen verstorbener Verwandter, für alle Angehörigen des Geschlechts. Gern gab man dafür Schenkungen, kleinere und größere, meist an Grundstücken, in deren Beurkundung immer die Sorge um das Seelenheil wiederkehrt. Damit traten die Beter zu denjenigen, für die sie beteten, in eine Gebetsgemeinschaft, die auf dem großen Gedanken der Gemeinschaft der Heiligen beruhte und verschiedene Formen und Formeln herausbildete, welche ihre volle Ausbildung in der Zeit der Cluniacenser erhielten. Unter den Cluniacensern besonders wurde das soziale Band, welches die Beteiligten umschloß, betont, indem man diese Gemeinschaft in der Regel als Bruderschaft, „fraternitas“, oder als „societas“, bezeichnete. Man sprach auch von „participatio“, „participium“, und stellte damit die Teilnahme an allen geistlichen Gütern eines Konventes als den Kernpunkt der Verbrüderung hin, oder von „beneficium“, wobei man an die geistlichen wie materiellen Vorteile dachte, welche die außerhalb des Klosters stehenden Personen durch die Verbrüderung erhielten. Denn man hatte dabei die Stelle des Jakobusbriefes (5, 16) vor Augen: „Viel vermag eines Gerechten anhaltendes Flehen,“ auf welche man sich meist bei der Begründung berief.

Neben dem Verhältnis, das zwischen einem Einzelnen und einem Kloster auf diese Weise entstand, verbanden sich auch Klöster untereinander durch eine Vereinbarung, in der sie sich das gegenseitige Gebet zusicherten. Beide Formen der Gebetsverbrüderung, die gemischte sowohl wie die rein klösterliche, treten uns schon deutlich im 7./8. Jahrhundert in England entgegen. Auf dem Festland sehen wir die erste Blüte der Gebetsverbrüderungen in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts, der dann nach einem Stillstand eine noch glänzendere Blüte im 11./12. Jahrhundert folgt, als die Cluniacenser auf ihrer Höhe angelangt waren.¹ Der Gedanke der Zusammenfassung der Klöster, wie ihn Benedikt von Aniane vorschlug, dann Cluni in

¹ Vgl. Ebner, Die klösterlichen Gebetsverbrüderungen bis zum Ausgange des karoling. Zeitalters. Regensburg 1890.

seiner Kongregation verwirklichte, hat die klösterlichen Gebetsverbrüderungen begreiflicher Weise gefördert, während für die Mehrung der gemischten Gebetsverbrüderungen wohl der feierlicher werdende Gottesdienst neue Anregungen gab.

Die Namen derjenigen, die mit einem Kloster in Gebetsverbrüderung traten, wurden in Bücher eingetragen, bei denen sich zwei verschiedene Typen herausbildeten. Die älteren Verzeichnisse, in denen, wie einst auf den altchristlichen, in der Messe gebrauchten Diptychen die Namen von Lebenden und von Verstorbenen eingetragen wurden, nannte man „Bücher des Lebens (*libri vitae*)“, wobei man sich an das biblische Bild von dem himmlischen Buche hielt, in das die zum Leben der Gnade und Glorie Berufenen eingetragen sind. Die andere Art von Verzeichnissen sind die *Necrologien*, in die nur Verstorbene eingetragen wurden, und zwar nach der Ordnung des Kalenders jeweils zu ihrem Todestag. Diese *Necrologien* befanden sich meist in sogenannten Kapitelbüchern, Büchern, die im Kapitel zur Lesung gebraucht wurden und gewöhnlich die Benediktinerregel, ein nach dem Kalender geordnetes Verzeichnis der Heiligen (*Martyrologium*) und ein *Necrologium* enthielten.

Die *Libri vitae* wurden anfangs in der Regel bei der *Kommoration* in der Messe verwendet. Aber bei dem großen Umfang, den die Bücher erhielten — das Reichenauer Verbrüderungsbuch umfaßte schließlich gegen 40 000 Namen — mußte das aufgegeben werden. Anders war es bei den *Necrologien*, aus denen im Kapitel jeweils nur die Namen der am betreffenden Tage eingetragenen Verstorbenen verlesen wurden. Doch beschränkte sich das Gedächtnis der verstorbenen Verbrüdereten nicht auf das Gebet im Kapitel nach der Prim oder Terz, sondern es kamen dazu das Totenoffizium, das bald nach dem Empfang der Todesnachricht abgehalten wurde, und die heiligen Messen, die nach alter Übung am 3., 7. und 30. Tage, mitunter auch am Jahrestag gelesen wurden. Eine Vergünstigung, auf die man oft besonderen Wert legte, war die Beisetzung im Kloster.

Mannigfache Beziehungen wurden durch die Gebetsverbrüderungen geschaffen. Die gemischten Gebetsverbrüderungen wirkten in sozialer Beziehung anregend und wohlthätig. Es bildeten sich um die einzelnen Klöster Gemeinschaften von Laien, die geistig befruchtet wurden und im Laufe der Zeit uns bestimmter entgegen treten, als dritte Orden zur Zeit des hl. Franz von Assisi eine Bedeutung bekamen, die auch heute noch sich erhalten hat. Die klösterlichen Gebetsverbrüderungen aber stärkten den Zusammenschluß zwischen den verschiedenen Ländern, schufen Beziehungen, die nicht nur im besonderen für die Ausbreitung der neuen Reformideen, sondern im allgemeinen für die Geisteskultur, die literarische wie die künstlerische, von erheblichem Wert waren.

Auf dem Gebiete der literarischen Tätigkeit und wissenschaftlichen Bildung sehen wir allerdings, wie schon angedeutet,¹ anfangs eine

¹ Oben S. 187.

ziemlich deutlich ausgesprochene abwehrende Richtung. Cluni hatte, wie schon in dem Kapitular von 817 bestimmt war, das die Absichten Benedikts von Aniane verwirklichen sollte, keine äußere Schule, nur solche für die Oblaten, für die späteren Mönche. Ohne diese Schule konnte aber kein Kloster sein.

Ausnahmsweise finden wir auch Errichtung von Volksschulen erwähnt. Sie ging von dem in Italien gut gebildeten und als Schulmeister einst tätigen Abt Wilhelm von St. Bénigne in Dijon aus, als er die verfallenen Klöster in der Normandie wiederherstellte. Da erbarmte es ihn, daß die Laien gar nicht lesen und psallieren konnten, was ihn, der aus Italien war, überraschen mußte. So errichtete er neben den Klosterschulen Volksschulen, um auch dem Volke die Teilnahme an der Liturgie zu ermöglichen.¹ An deren Spitze stellte er geeignete Mönche. Freie und Hörige, Reiche und Arme wurden ohne Unterschied zugelassen, die Ärmern erhielten dazu auch noch Kost. Das war ein Akt geistiger Barmherzigkeit, der belohnt wurde, denn manche Volksschüler traten in das Kloster oder in den Kirchendienst ein.

Für die Klosterschulen war natürlich in jedem Kloster eine Bibliothek notwendig. Da ausschließlich der klösterliche Geist gepflegt werden sollte, so hatte man in der Bibliothek auch in erster Linie Werke der Kirchenväter. Von den heidnischen Autoren wollte man nichts wissen. Aber ganz hat man doch auch nicht auf die Dichter Vergil, Ovid und Juvenal verzichtet. Denn in ihnen lernte man immer die schönen Formen antiker Dichtung und Sprache, die man doch gerne für religiöse Zwecke nachahmte. Im übrigen hatte man aber wegen des Gottesdienstes, der fast den ganzen Tag einnahm, wenig Zeit zu literarischer Tätigkeit. Sie beschränkte sich in der Regel nur auf das, was einem Kloster unmittelbar nahelag. Es sind fast nur einige historische Schriften, Biographien von heiligen Männern, besonders von den großen Äbten Clunis, von Stiftsheiligen, dazu Predigten, Hymnen aus Cluniacenserklöstern hervorgegangen.

Der bei dem hervorragenden Gelehrten Remigius in Paris gebildete Odo von Cluni hat, angeregt durch den Bischof von Limoges, einige Schriften verfaßt, die allerdings mit Cluni nicht in Beziehung stehen, und in denen er die schon vor seinem Klostereintritt begonnene Schriftstellerei fortsetzte. Sein Hauptwerk sind die „Collationes“, in denen er ein Gespräch, das er mit dem Bischof Turpin von Limoges über den traurigen Zustand der Kirche in der damaligen Zeit hatte, weiter ausführt. Er bekämpft darin die drei Hauptlaster *superbia*, *luxuria* und *malitia* vor allem bei dem Ordens- und Weltklerus. In ähnlicher Weise behandelt er in einem gekünstelten Gedicht, das „Occupationes“ betitelt wurde, die Sünden der Welt und die Bedeutung der Erlösung. Es kennzeichnen diese Werke die Zeit, da Cluni als Reformstätte des Klerus zu leuchten beginnt. Noch bemerkenswerter ist die Biographie eines Laien, die Odo um 930 schrieb, weil wir so wenig Laienbiographien in der Zeit haben. Sie behandelt das Leben

¹ „Scholas sacri ministerii“. Vita Guillelmi c. 14. Migne 142 col. 709.

des Grafen Gerald, der das Kloster Aurillac gegründet hatte, den Odo der Laienwelt und den Mächtigen als Muster vorstellt in der Zeit, da der Antichrist nahe. Gerald wird gerühmt wegen seiner Bescheidenheit, Mäßigkeit, Keuschheit, der Einfachheit in der Kleidung gegenüber der neumodischen Pracht, seiner Freigebigkeit und Milde. Die Cluniacenser, die durch die Förderung von seiten mächtiger Laien emporkamen, interessierten sich, wie wir hier sehen, um die moralische Besserung jener Kreise. Odo stellt in seiner Biographie das Ideal eines frommen Rittersmannes auf, wie es dann im 11. Jahrhundert häufiger verwirklicht wurde, und durch das sich am Schluß des Jahrhunderts die Ritter für die Kreuzzugsidee begeisterten.

Im übrigen aber interessierte man sich nicht viel für die Vorgänge der Welt in den Reformklöstern. Hier schrieb man keine Annalen, die doch in den anderen Klöstern in dieser Zeit so häufig waren. Nur zwei chronikalische Werke haben wir, die bezeichnenderweise zu St. Bénigne in Dijon ganz oder teilweise geschrieben wurden, wo der Abt Wilhelm die Studien etwas mehr als sonst angeregt hatte. Die eine Chronik ist das Werk des Mönches Rodulf Glaber (R. des Kahlkopfes) über die Begebenheiten, die sich um das Jahr 1000 zugetragen haben, reich an Nachrichten über Clunis Wirken, aber ohne Ordnung, wie auch der von einem Kloster zum anderen ruhelos wandernde Verfasser in seinem persönlichen Leben wenig von dem ausgeglichenen Wesen der Äbte von Cluni zeigt. Das andere chronikalische Werk ist die von Johannes bald nach 1052 verfaßte Chronik des Klosters St. Bénigne mit vielen Urkundenauszügen.

Neben St. Bénigne in Dijon zeigte das von Odo reformierte Kloster St. Benoît-sur-Loire in Fleury ein reges wissenschaftliches Streben, das hauptsächlich der Abt Abbo vertritt, ein Zeitgenosse Gerberts und gleich ihm universelles Wissen anstrebbend. Er war viel herumgekommen und genoß großes Ansehen über Frankreich hinaus. Aus der Gegend von Orléans stammend, wurde er jung dem Kloster übergeben, dort gebildet und früh Lehrer. Er wollte aber sein Wissen noch vervollkommen und begab sich zu dem Zweck nach Paris, Reims und Orléans. Der Erzbischof Oswald von York erbat sich ihn als Lehrer für das neu gegründete Kloster in Ramsey, wo Abbo dem König Ethelred II. und den Erzbischöfen von Canterbury nahetrat. Dort verfaßte er eine Passion des hl. Märtyrerkönigs Edmund und eine Abhandlung über Fragen der lateinischen Grammatik. In sein Kloster zurückgekehrt, wurde er 988 zum Abt gewählt und in einen heftigen Streit mit dem Bischof von Orléans über die Rechte seines Klosters verwickelt. An die Könige Hugo und Robert richtete er deshalb eine Verteidigungsschrift (Apologeticus), und zu dem gleichen Zwecke stellte er auch eine Canonessammlung zusammen. Ferner haben wir von ihm eine Papstgeschichte, eine astronomische Schrift, eine Abhandlung über die Gewichte und ihre Entstehung. Auch chronologische Fragen interessierten ihn. Es sind die realen Wissenschaften, die ihn fesseln, und dies entsprach wohl der Richtung der

Reformklöster, während im übrigen seine Schriftstellerei mehr durch seine eigenartige Persönlichkeit bestimmt ist, die ihn als streitbaren Juristen erscheinen läßt, der die Rechte der Klöster gegen den Bischof und die oberste Autorität des Papstes gegen die Kritiker derselben verteidigt. Auch die Simonie griff er schon scharf an.

Dem Abbo widmete eine gute Biographie sein Schüler Aimoin, der auch eine Geschichte der Franken verfaßte, die aber keinen größeren Wert hat, und mit anderen vor ihm und nach ihm an einem Werk über die Wunder des hl. Benedikt arbeitete, das mehrere Generationen hindurch die besten Schriftsteller des Klosters beschäftigte. Es wurden darin die Wunder, die von den in Fleury hoch verehrten Reliquien des Ordensstifters ausgingen, chronologisch und geographisch geordnet zusammengestellt. Das Werk ist reich an vielen Nachrichten über Frankreich. Es war begonnen worden von dem 878 verstorbenen Mönch Adrevaldus, der von der Anarchie seiner Zeit ein scharfes Bild geboten hatte. Nach Aimoin setzte es 1041 der Mönch Andreas fort. Derselbe schrieb auch eine tüchtige Biographie des Nachfolgers Abbos, des Abtes Gauzlin, welcher als Erzbischof von Bourges 1029 starb. Andreas bietet damit ein treffliches Bild von dem Wirken eines französischen Prälaten im 11. Jahrhundert. Ein anderer Mönch von Fleury, Helgaud, der auch als Kantor und Goldschmied sich betätigte, schrieb ein Leben des Königs Robert von Frankreich, das freilich nur die Tugenden, Kirchen- und Klostergründungen des Herrschers, nicht eben geschickt, aufzählt. Diese Schriftstellerei hing aber wohl nur mit der Bedeutung des Klosters Fleury und dem dort durch Abbo gegebenen Anstoß zusammen.

Ein vielschreibender Hagiograph ist der Abt Adso des Klosters Montier-en-Der gewesen, der mit Gerbert und Abbo in Beziehungen stand. Schon als Lehrer der Bischofsschule von Toul hatte er seine schriftstellerische Tätigkeit begonnen. Auf Wunsch der Königin Gerberga, der Gemahlin Ludwigs des Überseeischen, verfaßte er in Prosa ein Buch über den Antichrist, dessen Anfang und Ende, das lange auf die französische Nationalliteratur nachwirkte. Seine vielen Heiligenleben sind meist nur Bearbeitungen älterer Vorlagen, bei denen es ihm wohl hauptsächlich auf stilistische Umarbeitung ankommt. Er arbeitete auf Bestellung von benachbarten Prälaten. Dann hat er noch Poesien und Hymnen verfaßt. Auf einer Pilgerfahrt nach Jerusalem fand er 992 den Tod.

Wir können diese literarische Produktion nicht im allgemeinen der Reformrichtung zuschreiben. Dafür zeigt sie zu wenig einheitliche Züge. Sie ist ein Teil der im 10. Jahrhundert wieder aufblühenden literarischen Tätigkeit in Frankreich, wie wir sie besonders in Reims wahrnehmen, wo Flodoard, der Archivar, außer einem großen Gedicht über die Triumphe Christi und der Heiligen Palästinas wertvolle historische Werke in seinen Annalen und der Geschichte der Reimser Kirche schrieb, die auf Veranlassung Gerberts der Mönch Richer von S. Remi weniger gewissenhaft fortsetzte. Über die Ge-

schichte Aquitaniens bietet mancherlei ein Mönch von Angoulême, Ademar von Chabannes, in einer 1028 verfaßten Chronik und einer Geschichte der Äbte von S. Martial in Limoges, in der er sich literarisch ereiferte für die Einreihung des hl. Martial unter die Apostel.

Insofern wirkte die Reformrichtung auf die literarische Produktion im allgemeinen ein, als die neu sich festigende kirchliche Ordnung nun auch wieder bessere Voraussetzung für das literarische Schaffen herbeiführte, das sich seit dem 11. Jahrhundert mehren sollte.

Noch mehr zeigte sich das bei der Einwirkung der klösterlichen Reform auf den Kirchenbau. Die überall neu erstehenden Klöster bauten allenthalben Kirchen, so daß sich eine fieberhafte Bautätigkeit entwickelte. Rodulf Glaber, der mit den Augen der Cluniacenser seine Zeit überschaute, hebt das scharf hervor, indem er sagt: „Es war damals so, als ob die Welt das alte Kleid ablegte, um allenthalben ein hell glänzendes kirchliches Gewand anzuziehen.“¹ Waren auch die in der ersten Hast aufgeführten Kirchen meist nicht solide genug, so sah man darin nur den Anreiz, Besseres an die Stelle des Früheren zu setzen und in größter Mannigfaltigkeit neue Probleme zu entwerfen und durchzuführen. Es bereitet sich mit den verschiedenen Versuchen, an Stelle der Holzdecke Steingewölbe zu setzen, am Anfang des 11. Jahrhunderts die volle Blüte der romanischen Baukunst vor, die am Ende des Jahrhunderts sich ganz entfaltet und uns die das ganze Abendland entflammende Bewegung des ersten Kreuzzuges deutlichst versinnbildet.

An den Hauptstätten der cluniacensischen Reform, in Cluni selbst, dann in Fleury und St. Bénigne, haben wir die rege Tätigkeit im Kirchenbauen reichlich belegt. In Fleury war es der Nachfolger Abbos, Gauzlin, der eifrig zu bauen begann, was nach ihm fortgesetzt wurde. In Dijon legte der Abt Wilhelm im Jahre 1001 den Grund zu einer großen dreischiffigen Säulenbasilika, mit einer angebauten gewaltigen Rotunde, die über dem Grab des hl. Benignus sich erhob, acht Türmen und drei großen Portalen. Aus seiner Heimat Italien berief er italienische Bauleute, die lombardische Kunsttraditionen hierher und in die von Wilhelm reformierten Klöster der Normandie übertrugen.

In Cluni selbst wurde noch in dem Jahrhundert der Gründung an Stelle der ersten kleinen Kirche eine zweite unter Majolus gesetzt, die 981 geweiht wurde. Sie hatte, vielleicht durch Odilo verjüngt, schon gewaltige Ausmessungen, Tonnengewölbe, einen Turm über der Vierung und zwei Türme auf der Vorderseite. Zwischen den Vordertürmen lag eine große Vorhalle, die sich in dem Untergeschoß der Türme fortsetzte. Man nannte sie Galilea, weil man auf Stufen zu ihr hinaufging, und dachte dabei an die Worte bei Matthäus 28, 16: „Die elf Jünger gingen nach Galiläa auf den Berg, wohin sie Jesus beschieden hatte.“ Eigentümlich war auch das quadratische Chor-

¹ Hist. I. III. c. 4.

schema mit rechteckigen Kapellen daneben, das wir in mehreren Cluniacenserkirchen, so in Romainmôtier und Peterlingen, wiederfinden. Auch die Hirschauer dürften sich von dieser Kirche des Majolus Muster für ihre Kirchenbauten geholt haben.

Als Cluni seine Anschauungen in der ganzen Kirche triumphieren sah und ein Mönch aus Cluni, Urban II., den päpstlichen Stuhl bestieg, begann man daselbst einen gewaltigen Neubau, dem man nur die Peterskirche in Rom an die Seite stellen konnte. Er hatte die gleiche Länge wie diese. Papst Urban II. weihte 1095, kurz ehe er in Clermont zum ersten Kreuzzug aufrief, den damals allein vollendeten Chor. Erst 1130 konnte die ganze Kirche von Papst Innocenz II. eingeweiht werden. Leider ist sie 1811 abgebrochen worden, aber Beschreibungen und Pläne sind auf uns gekommen und lassen die gewaltige Monumentalität des Baues erkennen. Die Kirche hatte fünf Langschiffe und zwei Querschiffe, eine langgestreckte, doppelgeschossige Vorhalle wie in der älteren Kirche, wo die Laien standen, um die großen Prozessionen der Mönche in der Hauptkirche nicht zu hindern. Die Vorhalle war flankiert von zwei mächtigen viereckigen Türmen, zu denen ein großer und ein kleiner Vierungsturm und je zwei Türme in der Mitte der beiden Seiten des größeren Querschiffs kamen und noch zwei Treppentürme an den Enden derselben. In ganzen waren es acht Türme. Das Mittelschiff war mit einem Tonnengewölbe bedeckt, mit Kreuzgewölben das erste Paar der Seitenschiffe, das äußere Paar mit quergestellten Tonnen oder Kreuzgewölben. Der Chor war geziert durch einen Chorumgang mit ausstrahlenden Chorkapellen.

Das Ganze muß als eine grandiose Weltkirche erschienen sein. Sie versinnbildete das Kommen einer neuen Zeit, in der Südfrankreich der Brennpunkt des religiösen Lebens war, das in seiner Weiterentwicklung, freilich ohne Bruch mit den wesentlichen Traditionen, neuen Ausdruck suchte und fand. Die Zeit des hohen Mittelalters mit der Herrschaft der Kirche auch im Äußeren wurde angekündigt, eingeleitet durch den Geist von Cluni, der dem religiösen Leben einen neuen Schwung verliehen hatte. Von der Idee der antiken Basilika löste man sich vollends los, vor allem durch den Gewölbebau, der ganz neue Probleme stellte, durch die schon der Weg zur Gotik gewiesen war. Ist auch diese Kirche von Cluni nicht der erste kirchliche Gewölbebau, so ist sie doch die erste rein gewölbte Basilika großen Maßstabes gewesen. Welch gewaltiger Geist in den großen Räumen gehegt wurde, das wollte man vornehmlich der Außenwelt zeigen durch die monumentale Westfassade mit den zwei Türmen, die vorbildlich wird für die Entwicklung, welche dieser Bauteil in den großen Kathedralen nehmen sollte. Es begann damals die Zeit, in der die Päpste, erfüllt von dem Geiste von Cluni, auch den Mächtigsten, wenn sie sich nicht beugten, die Tore der Kirche schlossen und die Macht und Größe der Kirche weithin glänzend nach Süden, Norden und Osten erobernd vordrang.

Wie man in den Kreisen von Cluni um den Glanz und Schmuck der Kirchen besorgt war, zeigt uns noch eine überraschende Tatsache, die jüngst an einem anderen Kunstzweig aufgedeckt wurde. Die monumentale Skulptur, die seit Jahrhunderten fast vergessen worden war, beginnt plötzlich wieder in der Zeit, als Cluni die Geister beherrschte, und erscheint zuerst in Klöstern der Kongregation von Cluni, findet in deren Kirchen ihre erste Verbreitung und Pflege. Interessante Skulpturen des Mittelalters treten uns in der um 1100 neu erbauten Abtei von Moissac entgegen, die Cluni sich angeschlossen hatte. Wir sehen sie in dem großen Portal. Dort erblicken wir im Tympanon eine seltsame Darstellung in Flachrelief. Christus thront umgeben von den Evangelistensymbolen und den 24 Ältesten der Apokalypse. Das Muster dafür dürfte eine der im Süden Frankreichs verbreiteten Miniatur-Handschriften der Apokalypse des Spaniers Beatus geliefert haben. Aus derselben Quelle holten sich die Cluniacenser noch manche andere Muster, um das Volk zu erbauen und ihre Kirchen und Klöster zu schmücken.¹

Der äußere Glanz Clunis strahlte zu einer Zeit, als der innere Höhepunkt der von ihm ausgehenden geistigen Bewegung bereits überschritten war und eine Reaktion sich ankündigte. Aber sind auch Clunis Glanztage vergangen, seine Verdienste waren groß genug. Den Wirkungen, die Clunis Mönche erzielten, können wir nur die der angelsächsischen Mönche im 8. Jahrhundert an die Seite stellen. Der Cluniacenser Tätigkeit war vielleicht noch umfassender. Neue Ideale hatten sie allen abendländischen Klöstern eingehaucht. Nicht nur auf die Klostermauern beschränkte sich ihr Einfluß. Es konnte nicht anders sein, als daß der frische Blutfluß, der die Mönche durchströmte, bald auch dem Weltklerus mitgeteilt wurde und den Laien. Dabei freilich ging es nicht ohne heftige Kämpfe ab. Wie einst von den angelsächsischen Mönchen um Bonifatius die Reform der fränkischen Kirche und ihre enge Verknüpfung mit Rom ausging, der dann die Begründung des Kirchenstaates und des Kaisertums Karls des Großen gefolgt ist, so gab jetzt die von Cluni aus angeregte Reform der Klöster den Anstoß zu der Reform des Weltklerus und der Konzentrierung aller Reformkreise um Rom. Die weiteren Folgen, die sich daraus ergaben, waren noch größere. In der Kreuzzugsbewegung folgt die ganze abendländische Gesellschaft der Leitung der Päpste.

So hat die Klosterreform des 10./11. Jahrhunderts noch weitere Wellen hervorgerufen als die Tätigkeit des Bonifatius und seiner Genossen. Sie konnte es schon deshalb, weil der Mittelpunkt, um den die Wellen kreisten, in der Mitte des christlichen Abendlandes lag, während Bonifatius nur an der Peripherie wirkte, bei den Friesen endete und sein Grab in Fulda fand, das damals an der Grenze gegen die Slawen lag. Cluni lag auf dem Wege zwischen Italien und England, Deutschland und Spanien, ungefähr gleich weit entfernt von den Grenzen der abendländischen Christenheit im Süden Italiens und im

¹ Mâle, *L'art religieux du 12^e s. en France* (Par. 1924) p. II, 1 ss.

Norden Englands, wie von den Schranken, die die Heiden in Pommern und die Muhammedaner am Tajo der Christenheit noch setzten. Überall hatte der neue Geist seine Pflegstätten, in den Klöstern der Normandie wie in Rom und seiner Umgegend, in der Westschweiz, im deutschen Schwarzwald, in Lothringen wie auf der spanischen Hochebene. Die weite Ausdehnung war ihm erleichtert, weil Cluni durch seinen Grundsatz der Unabhängigkeit von lokalen Machthabern sich frei machte von nationalen und lokalen Schranken und einen darüber hinausgehenden internationalen Verband sichtlich anstrebte, indem es sich unter Roms Schutz stellte und seine Kirchen mit Vorliebe den Apostelfürsten weihte. Damit hat Cluni nicht allein das Papsttum neuerdings zum lebendigen Mittelpunkt der katholischen Kirche gemacht. Es hat auch der allgemeinen Kultur des Abendlandes große Dienste erwiesen. Das überraschend schnelle Fortschreiten der abendländischen Kultur, wie es sich im 12. Jahrhundert zeigt in der Gründung der Universitäten, den neuen abendländischen Kunststilen, war bedingt durch eine größere Annäherung der einzelnen Teile des Abendlandes. Der gemeinsame geistige Kampf, der mit der Reform des Weltklerus einsetzte, brachte wohl im Innern der Länder manchen bitteren Hader, näherte aber auch die einzelnen Länder, deren Kultur ja als gemeinsame Grundlage nur die von Rom aus verbreitete Kirche abgab. Unter diesen Gesichtspunkten haben wir den Kampf um die Reform des Weltklerus zu betrachten.

§ 5. Die Reform des Weltklerus und die neue Zusammenschließung des Abendlandes.

Wie die Kirche in Deutschland im 10./11. Jahrhundert ihre Stärke und ihre Schwäche darin zeigte, daß sie im Königtum ihren Stütz- und Schwerpunkt suchte, so war es in England, wo eine Landeskirche in eigenartiger Sonderung fortlebte, die wesentlich durch die politische Leitung bestimmt wurde. Die Schwierigkeiten, vor die Englands Entwicklung im 9. Jahrhundert sich gestellt sah, lag in den Fragen der inneren Einigung und der Abwehr der Dänen. Bei beiden war die Kirche tätig und leitend stark beteiligt.

Die Einigung der verschiedenen angelsächsischen Königreiche erfolgte unter dem König Egbert von Wessex (802—839), wobei die Kirche, die sich als über den Einzelstaaten stehende hierarchische Organisation fühlte, mithalf. Die Kirche ist dann den engsten Bund mit dem Königtum eingegangen, noch enger als in Deutschland. Es zeigten sich hier bis in das 11. Jahrhundert Verhältnisse, wie wir sie auf dem Festlande in den Zeiten Karls des Großen und Ludwigs des Frommen finden. Der König, den schon im 7. Jahrhundert die Bischöfe bei seinem Regierungsantritt salbten, sollte als Geweihter des Herrn eine Stellvertretung Gottes ausüben. Er hatte in der Förderung des

Glaubens und der Durchführung der Gesetze Gottes ebenso Pflichten zu erfüllen wie in dem Schutz, den er der Kirche angedeihen lassen sollte. Er entschied über die Besetzung der Bischofsstühle, wenn auch daneben Kapitel und Konvent eine Wahl vornehmen mochten. Er konnte die Bischöfe vor sein Gericht zur Verantwortung ziehen und absetzen. Die Bischöfe standen wie geistliche Grafen unter und neben ihm. Denn hier, wo alte Städte so gut wie gar nicht vorhanden waren, waren die Bischöfe für einzelne Reiche oder Grafschaften bestimmt worden, innerhalb deren sie ihre Residenz leicht wechselten.

Die kirchliche Organisation war infolgedessen zurückgeblieben, das Gebiet der Diözesen nicht bestimmt abgetrennt, die weitere Gliederung der Diözese in Archidiakonate und Dekanate noch nicht durchgeführt. Mit der Vereinheitlichung des Reiches war die kirchliche Organisation sogar eher zurückgegangen als fortgeschritten. Die großen gesetzgebenden Kirchenversammlungen, die früher so wohlthätig gewirkt und einen über den Staaten stehenden Zusammenhang allein darstellten, hörten langsam auf. An ihre Stelle traten die großen politischen Versammlungen der Witenagemöts, die für das Einheitsreich geistliche und weltliche Gesetze beschlossen. Diese Gesetze bestätigte ohne Unterschied der König und veröffentlichte sie in den Gesetzesbüchern, in denen geistliches und weltliches Recht gemischt war wie in den Kapitularien Karls des Großen. Das kirchliche Recht entwickelte sich weiter in nationaler Beschränkung und drohte darin zu erstarren. Nicht viel anders stand es mit der geistlichen Gerichtsbarkeit. Über kirchliche Vergehen der Laien, die auch das Volksrecht schwer bestrafte, wurde auf den gewöhnlichen Gerichtsversammlungen der Hundertschaft und Grafschaft verhandelt, wo der Bischof oder sein Stellvertreter, der Archidiakon, erschien und seine Weisungen vorbrachte, über die Missetaten der Laien wie über die der Kleriker das weltliche Gericht zur Aburteilung veranlaßte. So unselbständig war hier noch die geistliche Gerichtsbarkeit.

Freilich entsprach der Beeinflussung des Staates auch die Mitwirkung des Staates bei den Aufgaben der Kirche. Die weltlichen Gesetze hatten Vorschriften über kirchliche Vergehen der Laien wie über das Leben der Mönche und Kanoniker, den Cölibat des Klerus, die Fastengebote, die Erlernung des Vaterunsers und des Glaubensbekenntnisses. Die Bischöfe, die mit großem Besitz ausgestattet waren, nahmen dafür auch in weitgehendstem Maße an der Verwaltung staatlicher Angelegenheiten teil, übten persönlich, nicht durch einen Vogt, die Gerichtsbarkeit in ihren Immunitätsbezirken aus. Ohne den Rat des Grafschaftsbischofs fand kein gemöt statt. Er prüfte in seinem Sprengel auch Maße und Gewichte. Dieses patriarchalische Verhältnis zeigte sich auch in den Pfarreien, wo der Pfarrer die Fronden bestimmte, die der Hörige seinem Herrn zu leisten hatte.

Der tiefere Grund dafür lag in dem freiwilligen Anschluß, den die römischen Benediktiner einst bei dem angelsächsischen Volke erreicht hatten, und dem Vertrauen, das sich Priester und Bischöfe,

Mönche und Äbte fortdauernd erworben hatten. Diese Verschmelzung zwischen Volk und Geistlichkeit festigte sich auch deshalb hier leichter, weil das Lateinische als gelehrte Sprache nicht den trennenden Einfluß hatte wie zum Beispiel in Deutschland. Die Volkssprache, die von Anfang an die Sprache der Gesetze war, verlangte und erhielt eine weitgehende Berücksichtigung, so daß sich nirgends so früh und so reich eine nationale Literatur entwickelt hat als in England. Sie beginnt im 7. Jahrhundert mit dem Dichterhirten Caedmon, auf dessen die Wertschöpfung feiernden Hymnus andere Bearbeitungen biblischer Stoffe folgen, Cynewulfs Hymnen und Legenden aus dem 8. Jahrhundert. Sie setzt sich fort, indem sie der Phantasie und dem Gemüt der Angelsachsen weitere Nahrung gibt durch allegorisch-mystische Poesie und durch lyrischen Ausdruck elegischer Stimmung von des Seemanns Not, der Klage der Verbannten und Vereinsamten, wie sie bei den Korrespondentinnen des hl. Winfrid uns ähnlich entgegentritt. Früh schöpfte man in England aus dem Physiologus, indem man in allegorischer Weise vom Phönix und vom Panter sang, die Christus versinnbildeten, aber auch vom Walfisch und vom Rebhuhn, den Vorbildern des Teufels. Rätseldichtungen, didaktische Stücke, poetische Predigten vermehrten die Mannigfaltigkeit.

Mit den Däneneinfällen begann bald nach dem Tode Egberts diese Poesie zu verstummen, bis es Egberts Enkel, Alfred dem Großen (871—901), nicht nur gelang, die Dänengefahr zu beschwören und sein Reich wiederherzustellen, sondern auch die Kultur im allgemeinen und die Nationalliteratur im besonderen zu neuer Blüte zu bringen. Er ist mit Recht hoch gefeiert worden gleich einem Karl dem Großen, den er noch durch seine Bildung und literarische Tätigkeit überragte. Als Knabe war er mit seinem Vater in Rom gewesen. Dort wurde wohl sein Wissensdurst angeregt, der ihn dazu trieb, gleich Karl dem Großen Gelehrte aus dem Ausland herbeizurufen, eine Hofschule zu gründen und sich selbst weiterzubilden. Der wallisische Mönch Asser, der später seine Biographie schrieb, wurde mit Plegmund aus Mercia, dem späteren Erzbischof von Canterbury, sein Hauptlehrer. Die Bildung in den Männerklöstern war so zurückgegangen, daß Alfred für die Musterklöster, die er den Mönchen Grimbald aus St. Bertin und Johannes aus Corvey zur Leitung übergab, die Insassen aus dem Ausland kommen lassen mußte, während es bei den Nonnenklöstern besser stand. Er wollte, daß die Söhne aller freien Männer mindestens englisch lesen lernen sollten. An deren Bildung wollte er selbst teilnehmen durch die von ihm angefertigten Übersetzungen aus dem Latein. Zuerst ließ er die Dialoge des in England besonders wegen der Aussendung der Benediktinermisionare verehrten Gregors des Großen übersetzen und schrieb selbst eine Vorrede dazu. Dann übersetzte er selbst Gregors *Regula pastoralis*, die Kirchengeschichte Bedas und des Orosius Weltgeschichte, der er einen wertvollen geographischen Bericht über Nordeuropa beifügte. Dazu kam eine sehr freie Übersetzung von dem berühmten Werk des Boethius über den Trost

der Philosophie, wo er oft in eigenen Gedanken abschweift. Auch eine ebenso freie Übersetzung der Soliloquia des hl. Augustin ist wahrscheinlich von dem König. Die Bedeutung von Alfreds Übersetzungen beruht darin, daß sie zu den ersten Übersetzungen der Angelsachsen gehören und Alfred mit ihnen eine angelsächsische Prosa geschaffen hat. Natürlich hat der königliche Schriftsteller auch andere zu literarischen Arbeiten angeregt. Sein Lehrer Asser schrieb noch zu Alfreds Lebzeiten eine stofflich sehr wertvolle Biographie des königlichen Freundes in lateinischer Sprache. Das Annalenwerk, das schon vorher in Canterbury begonnen war, wurde unter Alfred in der Hauptstadt Winchester erweitert und fortgesetzt. Da es in angelsächsischer Sprache geschrieben wurde, ist es das erste Geschichtswerk, das in einer der neuen Sprachen abgefaßt wurde.

So war die Kultur, die natürlich in der Hauptsache auch von Geistlichen geleitet wurde, mehr als anderswo eine nationale. Das hatte seine Vorteile und Nachteile. Vorteile, indem die Kultur leichter in das Volk eindrang, die Kirche mehr mit dem Volke verwuchs, auch nach der Seite, daß die angelsächsischen Missionare schneller bei den stammverwandten Heiden in Skandinavien und Dänemark sich die Wege bereiten konnten. Nachteile, insofern die Gefahr bestand, daß die englische Kirche sich isolierte und die Kultur, die nur durch Anschluß an die fortschreitende Kultur des Festlandes gefördert werden konnte, zum Stillstand kam.

Man strebte wohl danach, diesen Gefahren vorzubeugen. Den Zusammenhang mit dem Festland suchte deutlich der Enkel Alfreds, Ethelstan (925—941), zu wahren, der, nachdem er die West-Walliser von Cornwallis von sich abhängig gemacht hatte, den Titel eines Monarchen von ganz Britannien annahm, sich sogar als Kaiser (Basilus) bezeichnete. Eine seiner Schwestern verheiratete er an Karl den Einfältigen von Frankreich, eine andere an den mächtigen Nebenbuhler der letzten Karolinger, Hugo den Großen von Francien, eine dritte an Otto den Großen, den deutschen König. Nach dem Sturze Karls des Einfältigen nahm er den Karolinger Ludwig bei sich auf, der infolgedessen den Titel der Überseeische (d'outre mer) bekam und dem er wieder verhalf, auf seinen schwankenden Thron 936 zu gelangen.

Aber diese dynastischen Beziehungen wirkten nicht tiefer ein. Bald konnte man die Augen davor nicht verschließen, daß die angelsächsische Kirche intellektuell und moralisch in Verfall kam. Der niedere Klerus, der meist verheiratet war, drohte zu verbauern. Das war zu der Zeit, als auch auf dem Festland, besonders in Frankreich, durch die mit der Auflösung der Karolingerherrschaft verbundene Anarchie die Klöster verfielen. Da sehen wir auch in England das Klosterwesen in Verfall. An Stelle der Mönche setzten sich Kanoniker in den Klöstern fest. Wo noch Mönche waren, zeigten sie wenig Zucht und ließen die Schulen verfallen. Hier griffen nun die Bischöfe

Dunstan und Ethelwold ein, welche die Klosterreform von Fleury und Mont Blandain bei Gent nach England verpflanzten.

Besonders Dunstans Wirken drang ein, da er eine vielseitige Tätigkeit entfaltete, als Politiker die Reihe der geistlichen Staatsmänner eröffnete, an denen England während des ganzen Mittelalters nicht wenige aufzuweisen hat. Dunstan hatte in dem ihm von König Edmund, dem Nachfolger Ethelstans, zur Leitung übergebenen alten Kloster Glastonbury, das von meist verheirateten Priestern bewohnt war, die Regel des hl. Benedikt wiedereingeführt. Als er den leichtfertigen jungen König Edwig an seine Herrscherpflichten mahnte, wurde er verbannt. In der Verbannung lernte er die strenge lothringische Klosterzucht in dem Kloster Mont Blandain kennen, und als er nach zwei Jahren von Edwigs Bruder, Edgar, zurückgerufen wurde, vergaß er nicht, was er dort gelernt hatte. Als Ratgeber König Edgars (959—975) stieg er rasch zu einflußreicher Stellung empor. Zuletzt, 959, wurde er zum Erzbischof von Canterbury und Primas von England ernannt und holte sich selbst in Rom das Pallium. Gemeinsam mit dem König wurden zahlreiche neue Klöster errichtet, alte in strenger Zucht neu geordnet. Darin zeigten sich besonders eifrig Dunstans Freunde Ethelwold, Bischof von Winchester, und Oswald, Bischof von Worcester, später von York.

Aber man beschränkte sich nicht auf die Reform der Klöster. Es sollten nur die aus Mönchen zusammengesetzten Domkapitel das Wahlrecht haben; wäre ein solches Domkapitel nicht da, so sollte das Wahlrecht einem Kloster übertragen werden. Man wollte offenbar die Rückkehr zu der früheren englischen Tradition erzwingen, daß die Kathedralkapitel nur aus Mönchen bestehen sollten. Der Bischof wurde angehalten, mit seinen Kaplänen wie ein Abt mit seinen Mönchen gemeinsam zu leben. Von dem Weltklerus begann man wieder vom Diakon an aufwärts den Cölibat zu verlangen. Also hier in England zuerst wollte man die von Cluni ausgegangene, auf Umwegen dahin geleitete Klosterreform zu einer Reform des Weltklerus erweitern.

Aber es war nicht die Reform, wie sie später um sich griff, sondern eher eine Reform, wie sie Kaiser Heinrich II. im Verein mit Papst Benedikt VIII. vierzig Jahre nachher plante. Die politische und die geistliche Gewalt gingen gemeinsam vor. Die Reform wurde nicht allein von der Kirche hervorgerufen, zeigte keinen Gegensatz zur Staatsgewalt. Auch war die Klosterreform nicht ganz der von Cluni entsprechend. Die Ernennung des Abtes war nicht völlig frei von dem König, sondern die Wahl bedurfte der königlichen Bestätigung. Das entsprach aber nicht nur Dunstans Stellung an der Seite des Königs, sondern auch seiner Persönlichkeit, die Vergleiche und Verständigungen bevorzugte. So sehen wir ihn auch auf politischem Gebiete vorgehen. Da suchte er durch eine Föderativverfassung die noch vorhandenen Gegensätze gegen die politische Einheit zu überwinden. Jeder Staat sollte eine innere Selbständigkeit behalten, aber

alle sollten als gemeinsames Oberhaupt den König von Wessex anerkennen. Die Dänen, die ins Land gekommen waren, sollten friedlich neben den Sachsen wohnen können. Dunstan nahm sogar Dänen in des Königs Dienst und gab ihnen hohe Stellungen in Staat und Kirche. Den Dänen im Norden wurde das Recht gegeben, nach ihren alten dänischen Gesetzen zu leben.

Die Folgen der verdienstlichen Tätigkeit Dunstans, besonders der Klosterreform, zeigten sich bald in erhöhterem literarischem Schaffen, weniger aber in bedeutenden lateinischen Schriften, als in angelsächsischen Bearbeitungen. Der Mönch Aelfrik, der im Kloster Cernel Schulmeister war und 1005 Abt im Kloster Egnesham wurde, erreichte die Meisterschaft in der angelsächsischen Prosa, indem er, in den Bahnen König Alfreds wandelnd, drei Predigtsammlungen für allgemeine Festtage, Sonntage und besondere Heiligenfeste herausgab, wobei er bekannte lateinische Vorlagen frei bearbeitete; namentlich ist das Homiliarium Gregors des Großen herangezogen. Auf Anregung adliger Laien verfaßte er noch Übersetzungen alttestamentlicher Bücher und eine Einleitung in das alte und neue Testament, ferner außer anderm eine lateinisch-angelsächsische Grammatik nebst Wörterbuch und endlich noch eine lateinische Biographie seines verdienten Lehrers, des späteren Bischofs Ethelwold von Winchester. Um dieselbe Zeit wurden kriegerische Taten in angelsächsischen Gedichten besungen, der Sieg, den die Angelsachsen unter König Ethelstan 937 bei Brunanburh über die Schotten davongetragen, und das heldenhafte Unterliegen der Angelsachsen unter Byrhtnoth bei Maeldun i. J. 991. In der Literatur vermissen wir aber den Ansatz zu selbständigem Mitarbeiten an wissenschaftlichen Fragen. Die Tätigkeit der geistlichen Schriftsteller beschränkt sich auf Zusammenstellen und Bearbeiten von älteren Schriften. Das Lateinische tritt zurück hinter der Volkssprache, und da auch die Geistlichkeit in der Staatsverwaltung ganz aufging, so war auch weiter noch eine Vereinsamung der englischen Kirche zu befürchten, die man vom Festland aus als ein in der Entwicklung zurückgebliebenes Glied ansehen konnte. Das, was man unter Dunstan an Gewinn durch die Befolgung der festländischen Reformgedanken erreicht hatte, wurde auch bald zunichte gemacht durch die äußeren Ereignisse.

Nach Dunstans Tode 988 begannen neue schreckliche Däneneinfälle. Damit bekam auch in England jener Verfall der Kirche freien Lauf, den Dunstan zeitweise aufgehalten hatte. Nach der Ermordung der in England niedergelassenen Dänen am St. Bricciustage (13. Nov.) 1002, warf sich der Dänenkönig Sven racheschnaubend auf England. Canterbury wurde erstürmt, der Erzbischof erschlagen. Von 1016—1042 herrschten die Dänen in England. Wenn auch Knut der Große der Kirche Achtung erwies und den englischen Missionaren die Wege nach Dänemark und Skandinavien ebnete, so konnte er doch nicht die Kirche heben. Dazu fehlte es ihm an höherer Bildung. Nach seinem Tode brachen wieder wirre Zeiten herein. Auch die letzten angel-

sächsischen Könige, Eduard der Bekenner und Harold, konnten das Reich nicht mehr kräftigen. Es war innerlich zerfallen, in der Kultur zurückgeblieben und die Kirche verwildert.

Die Kathedralen waren verfallen, die Schulen heruntergekommen, die Domherren wie die Pfarrer waren verheiratet. Weit und breit herrschte die Simonie. Die Pfarrer zogen mit in den Krieg und nahmen an den Biergelagen der Männer teil. Die Synoden hatten aufgehört. Auch mit den Klöstern sah es schlimm aus. Nördlich des Humber gab es überhaupt keine Klöster mehr. Im Süden waren wohl noch viele vorhanden, aber nach der Benediktregel lebte niemand mehr. Daß man sich dem Würfelspiel, Gelagen und Sport hingab, war noch nicht das Schlimmste. An die Beobachtung des Armutsgeübdes kehrte man sich nicht. Die Äbte suchten ihre Einkünfte zu vermehren, indem sie mehrere Klöster oder zu ihrem Kloster auch noch ein Bistum in ihrer Hand zu vereinen trachteten. Die Kirchen und Klostergebäude waren verfallen, die Güterverwaltung voll Unordnung. So war in ihnen auch für ordentlichen Schulbetrieb und literarische Tätigkeit keine Stätte mehr. Wie der Welt- und Ordensklerus gesunken war, so sah es auch dem entsprechend mit der Religiosität und Sittlichkeit der Laien aus. Die Adligen waren nicht religionsfeindlich, aber roh und ohne tiefere Frömmigkeit. Es galt einem Adligen wohl noch als Pflicht, täglich der Messe beizuwohnen, aber er ließ seinen Priester in sein Schlafzimmer kommen, wo dieser dann in ungeweihtem Raume das Meßopfer vor ihm darzubringen hatte.

Hoch stand gegenüber der heruntergekommenen englischen Kirche um die Mitte des Jahrhunderts bereits die Kirche in der auf der anderen Seite des Kanals liegenden Normandie. Hier hatte von dem durch Wilhelm von Dijon reformierten Kloster Fécamp aus die cluniacensische Reform, durch die weltlichen Großen lebhaft begünstigt, weit um sich gegriffen. Es gab um diese Zeit in der Normandie gegen 20 größere Männerklöster und 6 Frauenklöster, die durch ihre strenge Zucht und Ordnung wie durch ihre Wohltätigkeit sich hoher Achtung und großer Beliebtheit erfreuten. In diesen Klöstern faßte man am frühesten eine Erweiterung der Reform, ihre Ausdehnung von den Klöstern auf den Weltklerus ins Auge. Wilhelm von Dijon, † 1031, der den Ausspruch tat, es gebe in ganz Frankreich keinen Pfarrer, der ordentlich psallieren und die Lektionen zu lesen verstehe, öffnete die Schule von Fécamp jedermann, und indem er allen unentgeltlich Unterricht erteilen ließ, dachte er vornehmlich daran, tüchtige Weltgeistliche neben den Mönchen heranzubilden. Die Klöster hatten hier auch Gelegenheit, gute Weltgeistliche unterzubringen, da es in der Normandie Sitte wurde, den Klöstern Landkirchen zu übergeben, an denen die reformeifrigen Äbte die Pfarrer ernannten. So konnten die Reformklöster auch eine auserlesene Zahl mustergültiger Weltpriester heranziehen, deren Beispiel auf andere anregend wirkte.

Auch die Bischöfe, die als weltlich gesinnte geistliche Herren wohl anfangs widerstrebten, konnten sich der neuen idealen Bewegung nicht lange mehr entziehen. In Rouen können wir die Besserung deutlich verfolgen. Der Erzbischof Hugo (942—989) war noch, wie viele Bischöfe um ihn, verheiratet und verschleuderte die Kirchengüter an seine Verwandten. Nicht anders anfangs sein Nachfolger Robert, ein Sohn des Herzogs Richard I. Am Ende seines Lebens verwies er aber seine Frau und ließ die verfallene Kathedrale neu erstehen. Der ihm 1037 folgende Malger, ein Sohn Richards II., war in seinem Leben noch keineswegs tadelfrei, aber feingebildet und ein Gegner der Simonie. Im Jahre 1055 trat an Malgers Stelle Maurilius, ein Mönch von Fécamp, der voll Eifer für die Kirchenreform eintrat und als Heiliger verehrt wurde. Er hatte um sich schon mehrere gleichgesinnte und gleichlebende Bischöfe, die darauf hielten, Ordnung und geistliche Zucht in ihren Diözesen wiedereinzuführen. Sie stellten ihre Kathedralen wieder her, sorgten für gute Schulen, pflegten den Gottesdienst und besonders den Kirchengesang. Johannes von Avranches verfaßte auf den Wunsch des Maurilius von Rouen ein Handbuch „de ecclesiasticis officiis“. Die Bischöfe fingen auch wieder an, selbst zu predigen und Diözesansynoden abzuhalten. Man traf im 11. Jahrhundert hier kaum noch einen verheirateten Bischof, und die Simonie war bei ihnen verpönt. Schwieriger war es, die Pfarrer alle zum Cölibat zu bringen und die Simonie bei ihnen abzustellen, da der Landklerus noch zu einem Teile in der Gewalt der Grundherren war.

Aber das mußte auch mit der Zeit besser werden, da der Einfluß der Reformklöster durch ihre glänzenden Schulen immer zunahm und es offenbar war, daß von ihnen nicht nur ein reineres Christentum, sondern auch eine höhere Kultur verbreitet wurde. Neben Fécamp erblühten bald andere Klosterschulen. Die Schulen von Lüttich, Chartres, Tours und Angers übten weithin Anregung aus. Gern nahm man fremde Lehrer in den Klosterschulen der Normandie auf, so daß diese in die allgemeine geistige Bewegung des Abendlandes hineingezogen wurden.

Der bekannteste in der ersten Reihe der fremden Lehrer ist Lanfranc, der sich in seiner Vaterstadt Pavia zuerst als Rechtsanwalt hervorgetan hatte, dann als weltlicher Lehrer der freien Künste, besonders der Dialektik, herumgezogen war, bis er in das arme Klösterchen Bec eintrat und daselbst 1042 die Leitung der Schule übernahm. Die Schule von Bec überflügelte durch ihn bald alle anderen Klosterschulen der Normandie. Lanfranc, 1045 Prior seines Klosters, regte weithin durch seine schriftstellerischen Leistungen an, die ihn als Theologen und Führer der klösterlichen Reformbewegung leuchten ließen. Er schrieb einen Kommentar zu den paulinischen Briefen und „decreta pro ordine S. Benedicti“. Aufsehen erregte sein Auftreten gegen den Domherrn und Scholastiker an der Martinsschule in Tours, Berengar, der die Wesenswandlung in der Eucharistie bestritt,

Brot und Wein durch die Konsekration nur mit einer übernatürlichen Kraft ausgestattet werden ließ. Lanfranc verteidigte die kirchliche Lehre in der Schrift „*De corpore et sanguine domini*“.

Lanfrancs Bedeutung war mit der eines Lehrers und theologischen Schriftstellers noch keineswegs erschöpft. Seine Persönlichkeit kam erst voll zur Geltung durch die Rolle, die er an der Seite des Herzogs Wilhelm von der Normandie zu spielen berufen wurde. Er vertrat dem Herzog gegenüber, dessen landesherrliches Regiment in der Kirche allerdings nicht zu leugnen war, eine kluge Nachgiebigkeit, weil er es hoch schätzte, daß Wilhelm sich nie der Simonie schuldig machte, nie Geld für die Besetzung der kirchlichen Stellen verlangte, die Wünsche der Reformpartei wohl berücksichtigte und besonders die Klosterreform offen begünstigte. So konnte Lanfranc sein vornehmster Ratgeber werden, den der Herzog fürchtete, als wäre er sein Lehrer, liebte, als wäre er sein Sohn, und verehrte, als wäre er sein Vater. Es entsprach das der ersten Frömmigkeit Wilhelms, der täglich nicht nur der Messe, sondern auch der Matutin und Vesper beiwohnte, die hohen Kirchenfeste in einem Stifte oder Kloster zu begehen pflegte, ein musterhafter Gatte und Vater war. Dem Einfluß des Herzogs war es zu einem großen Teile zuzuschreiben, daß nirgendwo um diese Zeit gegen Simonie und Unlauterkeit des Klerus so scharf und erfolgreich vorgegangen wurde als in der unter dem Herzog stehenden Kirche der Normandie.

So begreifen wir auch, daß dem Herzog, als er sich rüstete, von England Besitz zu ergreifen, die Sympathien der Reformkreise bis hinauf zum Papsttum, das unterdessen selbst die Führung der Kirchenreform übernommen hatte, uneingeschränkt zur Seite standen. Man sah das Recht auf seiner Seite. Man erhoffte durch ihn eine Wiederbelebung und Hebung der gesunkenen und erstarrten englischen Kirche. Wilhelm unterließ es nicht, sein Recht dem Papste vorher durch einen Gesandten darzulegen. Er berief sich darauf, daß der angelsächsische König Eduard der Bekenner, der Sohn einer normannischen Prinzessin, ihm einst die Erbschaft seines Thrones versprochen hatte. Auch Harold, Eduards Nachfolger, soll, als er einst schiffbrüchig an die normannische Küste geworfen wurde, auf Reliquien die Unterstützung der Ansprüche Wilhelms geschworen haben. Dazu gelobte Wilhelm, den von England lange nicht gezahlten Peterspfennig regelmäßig zu entrichten, und stellte die Reform der englischen Kirche an Haupt und Gliedern in Aussicht. Wilhelm bekam infolgedessen von Papst Alexander II. ein geweihtes Banner, unter dem das Heer des Herzogs wie ein Kreuzfahrerheer über den Kanal setzte. Vor der Entscheidungsschlacht bei Hastings oder Senlac beichteten und kommunizierten Wilhelms Krieger und verpflichteten sich, ein jeder werde im Falle des Sieges jeden kommenden Samstag fasten, um Gott für sein Leben Dank zu sagen. Man kann verschiedener Ansicht darüber sein, inwieweit Wilhelms Ansprüche auf England tatsächlich berechtigt waren. Unzweifelhaft ist es aber, daß seine Eroberung für Englands Kirche

und für die gesamte Kulturentwicklung des Abendlandes einen großen Fortschritt zur Folge hatte.

Der englischen Kirche wurde frisches Blut zugeführt durch die normannischen oder lothringischen Geistlichen und Mönche, die Wilhelm auf die englischen Bischofsstühle brachte und an deren Spitze im Einvernehmen mit der Kurie Lanfranc als Erzbischof von Canterbury gestellt wurde. Durch diese musterhaften Hirten wurde der verkommene englische Klerus geistig und sittlich gehoben. Der englische Episkopat zeigte auf einmal ein anderes Bild, voll Tatkraft und eng verbunden mit der Kirche und Kultur des Festlandes. Lanfranc brachte jetzt erst seine Talente als Organisator und sein tiefes Verständnis für die Aufgaben der Kirche voll zur Geltung. Dafür war es ihm beschieden, noch 19 Jahre (1070—1089) als Primas die englische Kirche zu leiten. Die bischöflichen Residenzen wurden festgelegt. Es waren nirgends mehr Dörfer, sondern Städte. Die Grenzen der Kirchenprovinzen und Diözesen wurden genau bestimmt, der Erzbischof von York dem Primas von Canterbury untergeordnet. Im Innern der Diözesen wurden, wie auf dem Festlande, Dekanats- und Archidiakonatsbezirke abgeteilt, die Pfarreien vermehrt. Die großen Landeskonzilien wurden wieder berufen, durch die die kirchliche Gesetzgebung wieder segensreich einsetzen konnte. Wenn auch der König ihnen beiwohnte, so leitete doch der Primas die Verhandlungen, und allein die geistlichen Mitglieder beteiligten sich an den Verhandlungen und an der Abstimmung. Was auf dem Festlande schon meist seit dem 9. Jahrhundert üblich war, geschah jetzt auch in England. Die geistlichen und die weltlichen Reichsversammlungen wurden geschieden und dadurch die kirchliche Gesetzgebung selbständig gemacht. Dem entsprechend wurde auch die Aburteilung kirchlicher Vergehen auf den Versammlungen der Hundertschaft untersagt, und die Laien durften nicht mehr bei kirchlichen Prozessen mitwirken. Das kanonische Recht war in Zukunft allein in Kirchensachen maßgebend. Die Landeskirchenhoheit des Königs konnte allerdings nicht eingeschränkt werden, und das war ein Hemmschuh, der der englischen Kirche das ganze Mittelalter hindurch blieb und ihr in den Zeiten der Glaubensspaltung zum Verhängnis werden sollte. Damals nahm man das ohne weiteres in Kauf, da der Herrscher bereitwillig mitwirkte, um die im Herzogtum der Normandie zum Siege geführte Reform in die Kirche seines neuen Königreiches zu übertragen. Die Domkapitel wurden reorganisiert, die Güterverwaltung der Bistümer geordnet, so daß die Bischöfe daran gehen konnten, ihre Kathedralen neu aufzurichten. Die Bischöfe hielten auch wieder Diözesansynoden ab, visitierten regelmäßig die Pfarreien und sorgten für priesterlichen Lebenswandel. Den bischöflichen Gerichten wurde die Bestrafung der öffentlichen Sünder vorbehalten, gegen Volkslaster und gegen den Sklavenhandel scharf eingeschritten. Eine besonders erfreuliche Tätigkeit entfaltete Lanfranc mit den anderen Bischöfen in der Fürsorge für Arme und Kranke. Aussätzighäuser und Spitäler wurden gegründet, Pfrün-

den geschaffen, durch die für Blinde, Lahme, Sieche gesorgt wurde. Einige Bischöfe speisten nach alter Sitte täglich eine bestimmte Zahl von Bedürftigen. Gundulf von Rochester sorgte für arme Wöchnerinnen. In den Zeiten der Hungersnot gingen die Kirchen mit dem Beispiel größter Aufopferung voran.

Durch die vielen Bischöfe, Äbte, Geistlichen und Mönche, die nun von dem Festlande herüberkamen, erhielt die lateinische Kultur und Sprache einen festeren Bestand. Das Lateinische wurde auch für die englische Kirche die Geschäftssprache, während das Französische die Verkehrssprache der höheren Geistlichkeit war. Das Englische konnte auch in der Literatur die bedeutsame Stellung nicht behaupten, die es seit den Zeiten Alfreds des Großen erreicht hatte. Dafür wurde aber die höhere Bildung des Festlandes auf die englischen Schulen übertragen, und das Beispiel der als Schriftsteller ersten Ranges glänzenden Erzbischöfe von Canterbury Lanfranc und Anselm, der 1093 aus Bec dahin berufen wurde, regte auf allen Wissensgebieten, besonders denen der Philosophie und Theologie zu literarischem Schaffen an. Die Klöster verspürten den neuen Zug nicht am wenigsten. Zahlreiche Mönche aus den reformierten Klöstern der Normandie kamen nach England, brachten dort den strengen Regelgeist, klösterliche Zucht und Ehrbarkeit zur Geltung, hoben aber auch die Wirtschaft der Klöster, so daß man allenthalben Kirchen und Gebäude wiederherstellen konnte. Lanfranc hatte dafür ein besonders wachsames Auge und herzliche Teilnahme. Sein Domkloster glänzte durch die frommen und gelehrten Mönche, die dort zusammenlebten. Man stellte es Cluni an die Seite. Die französischen und normannischen Reformklöster wetteiferten in der Gründung von Tochterklöstern. Das zu Lewes in Sussex 1077 gegründete Kloster war die erste Pflanzung Clunis in England, von wo bald andere Gründungen ausgingen. König und Barone zeigten den Klöstern dieselbe Gunst, wie es in ihrer alten Heimat Gewohnheit war. Die neu reformierte englische Kirche trat dann in engere Beziehungen zu den Kirchen in Wales, Irland und Schottland, so daß auch hier die Kirchenreform des Festlandes sich äußerte. Das ganze britische Inselreich wurde nun in engeren Zusammenhang mit der Kultur des Festlandes gebracht und erhöhte durch seine Lebenskraft deren Mannigfaltigkeit und rege Weiterentwicklung.

Für alles das mußten ja die Angelsachsen auch manches leiden und auf sich nehmen. Sie hatten an nationaler Eigenart manches aufzugeben, und das harte Regiment des Eroberers drückte gerade am Anfang schwer und oft ungerecht. Aber die Kirche tat ihr möglichstes, um die Härten zu mildern. Die neuen Prälaten bemühten sich bald, englisch zu lernen, und predigten dann auch in der Sprache des Volkes. Bei dem Volke konnten die fremden Geistlichen und Äbte auch am schnellsten Achtung und Liebe erlangen. Ihr musterhaftes Leben, ihre Ordnung, ihr kirchlicher Eifer und ihre Wohltätigkeit

standen vor aller Augen. Die Prälaten suchten die nationalen und sozialen Gegensätze nicht zu verschärfen, sondern auszugleichen.

In Frankreich waltete keine so harte Faust wie die des Eroberers in England, um die Reform mit Gewalt durchzuführen. Dort verlief die Reform in anderer Weise. Das Ernennungsrecht der Karolinger für die Bischofsstühle war verteilt worden unter die verschiedenen großen Kronvasallen, von denen wir den Herzog der Normandie schon kennen. Die Kapetinger hatten die alte königliche Autorität nur bewahren können für die Bistümer in den Kirchenprovinzen von Sens, Reims, Lyon, Tours und Bourges. Im übrigen Frankreich, in der Bretagne wie in der Normandie, in Aquitanien, Gascogne, Languedoc trat der Herzog oder Graf an Stelle des Königs. Er fühlte sich ganz als Stellvertreter des Königs, indem er den Bischof aussuchte, ihm mit Stab und Ring, den Zeichen seiner geistlichen Würde, die geistliche Gerichtsbarkeit, die Regierung des Bistums und den Genuß der weltlichen Güter übertrug. Dafür empfing er die Lehnshuldigung. So war die Kirche von der feudalen Ordnung auch ergriffen worden. Das Bistum wurde zu einem geistlichen Lehen eines größeren oder kleineren weltlichen Herrschers und hatte alle Verpflichtungen eines Lehens auf sich zu nehmen. Während der Vakanz ernannte der Herzog oder Graf zu allen niederen Benefizien und machte von dem Regalienrecht Gebrauch, d. h. beanspruchte die bischöflichen Einkünfte in der Zeit. Eine Wahlhandlung, wie sie im alten Kirchenrecht vorgeschrieben war, fand kaum mehr statt. Wenn sie erfolgte, war sie eine reine Formalität, die der König oder Herzog zuließen. Das Ernennungsrecht der Bischöfe sahen manche der Herren nicht anders an wie jedes andere Hoheitsrecht, das sie sich verschafft hatten. Es sollte ihnen Geld bringen. So haben manche Herren im Süden auch das Recht vererbt, geteilt, vergabt und verkauft. Es wurde auch Frauen als Mitgift gegeben, so daß die so ausgestattete Dame den Bischof ernennen oder das Bistum dem am meisten Bezahlenden anbieten konnte. Wenn solche Fälle auch Ausnahmen waren, Bezahlung bei Verleihung von Bischofsstühlen war häufig. Nicht selten wurden die Bistümer an die nachgeborenen Söhne der großen Familien verliehen, um sie zu versorgen. Die Herzöge der Normandie besonders hatten es darauf abgesehen, aber da sie den Reformklöstern nachher ihre Gunst zuwiesen, das vergessen lassen.

Auch die Bischöfe strebten danach, ihr Amt und Gut ihren Familien zu erhalten. Bisweilen kamen direkte Erben in Frage, denn die Priester waren meist verheiratet, und mitunter hatten auch Bischöfe Frauen und Kinder. So konnten sich Dynastien von Bischöfen bilden und die Bistümer in einer Familie weitergegeben werden. Auf dem Bischofsstuhl von Quimper in der Bretagne sehen wir im Anfang des 11. Jahrhunderts Vater, Sohn und Enkel. Man griff dabei gern zu dem ausdrücklich bei der Übertragung von Bistümern verbotenen Mittel der Designation, indem der dem Ende entgegengehende Bischof

sich seinen Nachfolger designierte und assoziierte. In der Gascogne besaß ein Baron, der aus der Herzogsfamilie hervorgegangen war, 8 Bistümer und übergab sie seinem Erben.

So aus Eigennutz erhobene Bischöfe kannten meist nur das Bestreben, ihre Bistümer auszusaugen. Einer der schlimmsten feudalen Bischöfe war Wifred von Cerdagne, Erzbischof von Narbonne (1016—1079). Als er zehnjährig war, hatte ihm sein Vater, der Graf von Cerdagne, um 100 000 Solidi das Erzbistum Narbonne erkauft. Das Geld suchte er wieder zu bekommen, indem er an Laien Schlösser, Landgüter und Rechte des Bistums verkaufte und seine Suffraganen nur gegen Bezahlung weihte. Als er seinem Bruder das Bistum Urgel kaufen wollte, bezahlte er dies durch Kirchenschmuck, Reliquiarien, Kreuze, die er an Juden und Spanier verkaufte. Das Abstoßendste an diesem Bischof war aber noch dies, daß er dabei Synoden vorsatz, auf denen die Simonie verurteilt wurde.

Solche Zustände hatten schon längst nach Abhilfe geschrien. Sie war aber nicht leicht. Denn seitdem das Konzil von Trosly 909 die Mißstände beklagt hatte, waren die Versammlungen der Bischöfe darüber hinweggegangen. Erst 1031 befaßte man sich damit wieder in Bourges. Allerdings an Widerspruch hat es nie ganz gefehlt. Aber gegen die mächtigen Familien, die vereinte Gruppe der Interessierten, war es schwer, ihn durchzusetzen. Es gelang das nur durch den Einfluß, den die Reformklöster erlangt hatten, dadurch, daß sie in den Herrschern wie in den Bischöfen und im Volk eine tiefere Auffassung von der Religion und dem priesterlichen Stande erweckten.

Was Clunis Beistand dabei bedeutete, erkennen wir in dem Wirken des Bischofs Fulbert von Chartres, der als einer der ersten in der französischen Weltgeistlichkeit seine Stimme erhob und als großer Gelehrter wohl gehört zu werden verdiente. Fulbert, der aus armer Familie vielleicht in der Umgegend Roms hervorgegangen war, hatte Gerbert in Reims als Lehrer gehabt, war dann Schulmeister und Kanzler in Chartres geworden. Die Schule von Chartres erlangte durch ihn bald eine große Berühmtheit. Im Jahre 1006 wurde er Bischof in Chartres und wirkte dort bis 1028 mit großem Eifer. Von allen Seiten wandte man sich an ihn um Rat, worüber uns seine reichhaltige Briefsammlung belehrt. Wir haben dann von ihm noch Predigten, Hymnen und Traktate gegen die Juden. Neben juristischen Kenntnissen hatte er auch medizinische, die sehr geschätzt wurden. Obgleich er die Rechte des Bischofs auch den Mönchen gegenüber gewahrt wissen wollte, zeigte er große Bewunderung den Bestrebungen der Cluniacenser, den religiösen Geist zu heben. Den Abt Odilo verehrte er wie einen Heiligen. Er nannte ihn einmal Erzengel der Mönche, welche Bezeichnung zu einem geflügelten Wort wurde.¹ Als Kenner des alten Kirchenrechts forderte er, daß für die Bischofsweihe keine Bezahlung verlangt würde und daß die Bischöfe nach alter Weise frei gewählt würden.

¹ Fulberti Ep. 104. Migne 141 col. 251.

So begannen denn die Synoden von Bourges und Limoges, die in dem gleichen Jahre 1031 stattfanden, wieder die alten Kirchengesetze einzuschärfen und eine Reform des Weltklerus ins Auge zu fassen. Von den verheirateten Geistlichen wurde die Entlassung der Frauen verlangt. Söhne von Geistlichen sollten keine geistliche Würde empfangen dürfen. Niemand sollte seine Tochter einem Geistlichen oder dem Sohne eines solchen zur Frau geben dürfen. Aber das waren zunächst nur Anzeichen, daß man wagte, in der Theorie zur alten Ordnung zurückzukehren. Die Durchführung der Beschlüsse sollte noch schwere Kämpfe kosten, und sie war nur möglich, wenn man das Übel an der Wurzel anfaßte, die Geistlichkeit aus der Abhängigkeit von den Laien löste. Abbo, der Abt von Fleury, den wir als Schriftsteller kennen gelernt haben, sah schon tiefer. Er eiferte gegen Simonie, Priesterehe, Ämterkauf und bestritt den Laien durchaus das Recht, Bistümer zu verkaufen.

Noch deutlicher war das Auftreten Halinards, der als Nachfolger Wilhelms die Abtei von St. Bénigne leitete. Obwohl er in den besten Beziehungen zu den französischen Königen Robert und Heinrich stand wie zu dem deutschen Kaiser Heinrich III., der auch über Burgund herrschte, scheute er sich nicht, seine Überzeugung offen zum Ausdruck zu bringen. Die Gelegenheit dazu kam, als Klerus und Volk ihn zum Bischof von Lyon wählten und bei Heinrich III. als König von Burgund die Bestätigung der Wahl nachsuchten. In Speier erschien 1046 der Gewählte mit seinen Suffraganen und Vertretern des Klerus von Lyon, um von dem König die Belehnung zu empfangen. Durch den Erzbischof von Besançon, als Kanzler des Königreiches, ließ Heinrich den Gewählten auffordern, den üblichen Treueid zu leisten. Halinard weigerte sich, indem er erklärte: „Das Evangelium und die Regel des hl. Benedikt verbieten mir zu schwören. Wenn ich sie nicht beobachte, wie kann man mir trauen, daß ich den Eid, durch den der Kaiser mich binden will, treuer halte? Dann ist es besser, daß ich nicht Bischof werde.“ Es war das entsprechend dem Grundsatz der Unabhängigkeit, auf den die Cluniacenserklöster so hohen Wert legten, und deshalb hatten auch schon andere Reformäbte ihnen angetragene Bistümer ausgeschlagen, Odilo den Lyoner Stuhl, Abt Richard von St. Vannes den von Verdun, Abt Poppo von Stablo den von Straßburg. Die Äbte von Fleury hatten jahrelang den Bischöfen von Orléans widerstanden, als diese einen Eid von ihnen forderten. Auch damals erklärte bei der Weigerung Halinards im Namen der deutschen Bischöfe der Speierer: „Wer ist der, der es wagt, in der Pfalz des Königs dessen Geboten nicht zu gehorchen, was niemand von uns je gewagt hat? Entweder soll er dem König den Eid leisten oder herausgeworfen werden.“ Aber einige Bischöfe fanden sich doch, die Halinard unterstützten. Es waren die oberlothringischen Bischöfe von Metz, Toul und Verdun. Sie rieten dem König, nachzugeben. Dieser begnügte sich schließlich mit einem bloßen Versprechen.¹

¹ Chronicon S. Benigni Divion. Migne 162, col. 844.

Das war eine neue Richtung, die unter den Bischöfen aufkam. Eine neue Forderung wurde von ihr vertreten, die weitere Kreise zog und immer deutlicher erhoben wurde. Als Damasus II., der zweite der von Heinrich III. erhobenen deutschen Päpste, nach wenigen Wochen seines Pontifikates starb, am 9. August 1048, schickten die Römer eine Gesandtschaft an den Kaiser, und indem sie um Neu-besetzung des päpstlichen Stuhles baten, nannten sie eben jenen Halinard, der zwei Jahre vorher dem Kaiser den Treueid verweigert hatte, als den, welchen sie auf den päpstlichen Stuhl wünschten. Sie rechneten wohl darauf, in Halinard einen Papst zu erhalten, der vor allem auf die Unabhängigkeit des päpstlichen Stuhles bedacht sein würde. Halinard schlug aber die ihm angetragene Würde entschieden aus. Da trug sie der Kaiser seinem Verwandten, dem Elsässer Bischof Bruno von Toul, an, der einst Halinard bei der Weigerung des Treueides Recht gegeben hatte. Bruno nahm an, erklärte aber, daß nur eine nachträgliche Wahl in Rom für ihn die Voraussetzung zur Annahme sei. Als er dann nach Rom zog, nahm er mit sich den Mönch Hildebrand, der mit dem vom Kaiser abgesetzten Papst Gregor VI. als dessen Begleiter nach Deutschland in die Verbannung gegangen war.

Hildebrand hatte sich damals am Niederrhein aufgehalten, wo Bischof Wazo von Lüttich behauptete, daß Gregor VI. zu Unrecht abgesetzt sei, und dem Kaiser vorhielt, daß der Papst von niemandem gerichtet werden könnte. Aus den Reihen der Bischöfe selbst, und zwar in den lothringischen Gebieten, war eine Stimmung erwachsen, die Hildebrand nicht unbekannt geblieben sein kann und ihm mit dem Bischof Bruno von Toul nach Rom folgte. Das Verlangen nach Reform des Weltklerus gipfelte für sie in dem Wunsche nach Freiheit, Unabhängigkeit der Bischöfe und des Papsttums besonders von der weltlichen Gewalt. Es ist wohl zu bemerken, daß es Kaiser Heinrich III. war, der dieser Richtung den Weg nach Rom bahnte. Er sah bei seiner der Reform wohl geneigten Gesinnung in den Trägern derselben die zuerst auf geistliche Interessen bedachten Bischöfe, wie er sie wünschte. Unter ihm kam es deshalb auch noch zu keinem Zusammenstoß zwischen Kaiser und Papst. Wäre sein Sohn gleich ihm gewesen, so hätte der Zwist auch später vermieden werden können, und eine Verständigung wäre auch über die strittigen Fragen ohne die großen Kämpfe möglich gewesen.

Der Pontifikat Leos IX. (1049—54), wie sich Bruno als Papst nannte, eröffnete eine neue Periode in der Geschichte des Papsttums. Schon äußerlich erkannten das die Zeitgenossen. Während die Päpste der letzten Jahrhunderte immer in Rom geblieben waren und auf- und untergegangen waren in den römischen Stadthändeln, sah man den neuen Papst, darin den großen Äbten von Cluni, Odilo und Hugo, folgend, fortwährend herumwandern, nicht allein in Italien, sondern auch in Frankreich und Deutschland, überall darauf bedacht, reli-

giöses Leben einzupflanzen, würdigen priesterlichen Wandel einzuschärfen. Das Papsttum, das zuletzt nur eine von fern verehrte Autorität war mit einer abstrakten Größe, war nun wieder eine lebendige Größe, die persönlich in die Erscheinung trat. Die Kirchenreform, die der Besten Wunsch und Streben war, wurde nun endlich von dem zunächst Berufenen in die Hände genommen. Das Papsttum war aus der Lähmung erwacht, in die es durch die römischen Adelsparteien gebracht worden war. Jetzt wurde für die Reform nicht mehr in einzelnen Anläufen hier und da gearbeitet. Das Papsttum leitete die Bewegung, gab auf den Ostersynoden, die in Rom abgehalten wurden, dafür ein Programm aus, das bald größtes Aufsehen erregte. Die Beschlüsse, die Leo IX. in Rom 1049 gleich auf seiner ersten Synode fassen ließ, wurden bald darauf wiederholt durch eine Synode, die er in Reims abhielt, und auf einer anderen, die er in Mainz zusammenberief. Die Richtung, die das Papsttum mit Leo IX. eingeschlagen hatte, wurde nicht mehr aufgegeben, wenn sie auch je nach den Zeitumständen und der Persönlichkeit eines Papstes in verschiedener Form vertreten wurde. Leo IX. wie sein Nachfolger Viktor II. (1055—57), der frühere Bischof von Eichstätt, haben, wenn sie auch schon als Verwandte im besten Einvernehmen mit dem Kaiser Heinrich III. standen, die Selbständigkeit des päpstlichen Stuhles deutlich zum Ausdruck gebracht und wirkten in gleicher Weise für die Reform des Weltklerus.

Nach dem Tode Heinrichs III. 1056, als in Deutschland ein Kind auf dem Throne saß, in dessen Namen eine schwache Regentin, seine Mutter Agnes, waltete, trat für den Nachfolger Viktors II., den Lothringer Stephan IX., die Frage in den Vordergrund, wie man das Papsttum in seiner Unabhängigkeit sichern könne. Der neue Papst Stephan IX., der 1057 erhoben wurde, war ein Bruder des Herzogs Gottfried von Lothringen, der oft im Streit mit Heinrich III. gewesen war und die Witve des mächtigen Markgrafen Bonifaz von Tuscien, die Mutter der Markgräfin Mathilde von Canossa, geheiratet hatte. Dadurch verbanden sich mit dem Papsttum weltliche Kreise, die nicht ohne Kritik die Stellung des Kaisertums zum Papsttum ansahen. Sie wollten das Papsttum unabhängig von jeder weltlichen Gewalt, auch der des Kaisers, wissen. So begann mit Stephan IX. die Emanzipation des Papsttums von der überragenden Stellung des deutschen Kaisers, der zuletzt die Personen für den päpstlichen Stuhl ausgesucht hatte. Stephan IX. wurde gewählt, ohne daß man den deutschen Hof um Bestätigung anging. Die Gefahr war nun aber vorhanden, daß man dann wieder unter die Gewalt der römischen Adelsparteien kam. Sie zeigte sich sogleich nach dem Tode Stephans IX. 1058, als die Tusculaner einen der ihrigen auf den päpstlichen Stuhl erhoben. Da mußte man sich wieder an den deutschen Hof wenden, von dem man die Zustimmung zur Wahl des von Hildebrand und der Reformpartei vorgeschlagenen Kandidaten, eines Freundes des Herzogs Gottfried, erhielt. Es war Nikolaus II. (1058—61), über den der Herzog Gottfried als kaiserlicher Statthalter von Italien seine mächtige Hand hielt.

Er stammte aus Burgund und gehörte den Kreisen an, aus denen Leo IX. hervorgegangen war.

Unter Nikolaus II. erreichte die Reformrichtung Großes. Das Papsttum setzte eine Wahlordnung durch, die unwürdigen Papstwechseln vorbeugen sollte, und sicherte sich eine weltliche Stütze, die den Schutz des Kaisers entbehrlich machen, auch gegen ihn verwendet werden konnte, in den Normannen Unteritaliens. Beides war das Werk Hildebrands. Hildebrand war es, der den Grafen Richard von Aversa, Fürsten von Capua, wie den Herzog von Apulien, Robert Guiscard, dazu brachte, sich als Lehnsmänner des apostolischen Stuhles zu erklären. Robert Guiscard wurde zugleich mit Calabrien und Sizilien belehnt und hier mit der Wacht gegen die von Afrika noch drohenden und in Sizilien herrschenden Sarazenen betraut. Die Wichtigkeit dieser Belehnung sollte erst im Laufe der Zeiten hervortreten. Von unmittelbarer Bedeutung wurde die Papstwahlordnung, welche die Ostersynode des Jahres 1059 im Lateran erließ. Der Papst sollte von den Kardinälen zu wählen sein, das römische Volk und der römische Klerus erhielten nur das Recht einer formellen Zustimmung. Damit hatte man zunächst rechtlich den Bestrebungen der Adelsparteien in Rom einen Riegel vorgeschoben. Das Papsttum erschien nicht mehr als eine Würde der Stadt und Kirche Roms, sondern als das die Gesamtinteressen der Kirche vertretende Oberhaupt, das von den ersten Ratgebern der kirchlichen Leitung auszuersuchen sei. Die Kardinalbischofe erhielten das maßgebendste Wort. Sie sollten zunächst über die in Aussicht zu nehmende Persönlichkeit vor der Wahl verhandeln. Ein Recht des deutschen Kaisers bei der Papstwahl wurde nur noch bedingt anerkannt und nur als Ausfluß päpstlicher Entschliebung, nicht ohne weiteres auf Grund seiner weltlichen Würde. Es hieß, daß der deutsche König nur dann berücksichtigt werden könne, wenn er persönlich ein Recht dazu vom Papst erhalten hätte, wie man das dem derzeitigen König Heinrich zuerkannt habe. Daß man das in den Kreisen der deutschen Regierung ruhig hinnehmen würde, war kaum zu erwarten. Um so mehr war es von Wichtigkeit, welche moralische Stärkung das Papsttum in dem Kampfe für die Reform erhalten würde.

Sehen wir uns die Ziele dieses Kampfes etwas näher an. Er galt in erster Linie der Beseitigung der Priesterehe und der Simonie. Nichts ist weniger richtig als die Behauptung, Gregor VII. habe den Grundsatz der Ehelosigkeit für die Priester zuerst aufgestellt. Der Kampf für die Ehelosigkeit war schon alt. Wohl war in den ersten drei Jahrhunderten die Ehelosigkeit der Priester nicht ausdrücklich geboten, aber seit dem Anfange des 4. Jahrhunderts finden wir mehrere Synodalbeschlüsse im Abendlande, welche die Ehelosigkeit verlangen. Der ersten Bestimmung der Synode von Elvira im Jahre 306 folgten Beschlüsse der Synoden von Afrika, Gallien, Italien. Ein Schwanken zeigte sich nur eine Zeitlang über die Grenze, bis zu der man den Klerikern die Ehe erlauben dürfe. Einig war man, daß die Kleriker

der niederen Weihen heiraten könnten. Ob man die Subdiakone auch dazu rechnen könnte, darüber war man einige Zeit hindurch verschiedener Meinung. Doch wird seit dem 5. und 6. Jahrhundert im Abendlande allgemein vom Subdiakon an aufwärts die Ehelosigkeit verlangt. Nun war es freilich besonders in Italien üblich, daß niedere Kleriker heirateten und erst später, nachdem sie Väter mehrerer Kinder waren, sich höhere Weihen erteilen ließen. Ihre Frauen bekamen dann auch die höheren Titel, Frau Diakon, Frau Priester, Frau Bischof, ohne daß sie ehelich mit ihren Gatten zusammenlebten. Da die Familienbeziehungen, die Fürsorge für die Kinder aber bestehen blieben, so konnten solche Verhältnisse in Zeiten sittlicher Lockerung, wie sie im 9. und 10. Jahrhundert eintraten, leicht dazu führen, daß man auch keinen Anstand nahm, in den verbotenen Graden ehelich zu leben. In Italien und Frankreich wie in Deutschland waren die Priester zu dieser Zeit in der Regel verheiratet, und wenn man das auch tadelte, so fehlte es nicht an Verteidigern der Priesterehe. Auch verheiratete Bischöfe fand man in Italien und Frankreich.

Aber trotzdem verheiratete Priester fast die Regel waren, so war das Empfinden doch nicht verloren gegangen, daß dies gegen die kirchliche Tradition wäre. So lesen wir in einer Synodalpredigt aus dem 10. Jahrhundert, die eine Handschrift von Augsburg, aber auch eine andere von Troyes aufbewahrt hat: „Sehet (o Mitpriester), in welches Unglück die gestoßen werden, die, wenn sie auf dem Boden des Gesetzes streiten wollten, in der himmlischen Glorie unter den Scharen der Engel und aller Heiligen Platz finden könnten. Ein jeder ohne Zweifel, sobald er die Priesterweihe empfangen hat und mit der Verwaltung einer Pfarrei, so wenig würdig er auch dafür sei, betraut worden ist, bemüht sich zumeist, gegen die kanonischen Gesetze und die Beschlüsse der heiligen Väter, daß er sogleich eine Gattin finde und sie sich öffentlich als Lebensgefährtin beigeselle.“¹

Seit dem Beginn des 11. Jahrhunderts läßt sich eine langsam zunehmende Bewegung erkennen, welche den Cölibat der Priester schärfer fordert. Der unter dem Pseudonym Amarcus in den letzten Zeiten Heinrichs IV. wahrscheinlich in Speier schreibende Satyriker, welcher die „Occupationes“ Odos von Cluni kannte, führt in gewandten Versen die Gründe auf, die für den Cölibat sprechen, und schließt diese Darlegung, indem er die Ehelosigkeit der Priester als christliches Kulturideal fordert, wobei er das Wort „cultura Christi“ prägt:

„Non bene concordant Belial culturaque Christi.

Linquat sacra dei qui vult uxorius esse,

Respuat uxorem, qui sacris se dicat almis.“²

Schon Benedikt VIII. hatte, angeregt durch die von Kaiser Heinrich II. beabsichtigte Kirchenreform, im Jahre 1018 Erlasse gegen die

¹ Krause, Die Münchener Handschriften 3851, 3853 in Neues Archiv XIX (1894), 122. Fournier in Revue d'hist. ecclésiast. XII (1911), 672.

² Sexti Amarcii Sermonum II. ed. Manitius (Lips. 1888) v. 818 ss., p. 73.

Priesterehe verkündet, ohne aber damit bereits eine tiefere Wirkung hervorzurufen. Größeren Eindruck machte erst der Beschluß der ersten von Leo IX. in Rom 1049 abgehaltenen Synode, welcher dann schnell weitere römische Synoden und ähnliche Synodalbeschlüsse in anderen Ländern folgten. Während bisher die Forderung des Cölibats der Priester nur eine Forderung einiger reformeifriger Kreise zu sein schien, die ein altes kirchliches Ideal wieder hergestellt haben wollten, wurde sie jetzt ein Gebot, das das Haupt der Kirche scharf bestimmt und eindringlich wiederholte und durch Strafen erzwingen wollte. Schon Leo IX. wies auf den Weg, auf dem man die Durchführung des Cölibatsgesetzes erlangen wollte. Er tat das durch die Bestimmung der römischen Synode vom Jahre 1050, daß man die verheirateten Priester meiden sollte.

Diese Mahnung fand besonders in Laienkreisen Gehör, die in den volkreichen oberitalienischen Städten nur darauf warteten, gegen die verheirateten aristokratischen Priester auftreten zu können. Rom verband sich um so unbedenklicher mit den Volkskreisen in Mailand, weil dort der obere Klerus, gestützt auf den alten Partikularismus der Mailänder Kirche, den „honor ambrosianus“, eine kirchliche Selbständigkeit anstrebte, die von dem Oberhaupt der Kirche nicht gern gesehen werden konnte. Der deutsche König aber nahm für die Bischöfe Partei, weil das in Oberitalien die alten Stützen seiner politischen Macht waren.

Hier stießen auch soziale Gegensätze aufeinander, die nördlich der Alpen erst später zu erblicken sind. Die in Italien am ehesten einsetzende Entwicklung der Städte begann damit, daß die Städte selbständig zu werden, dem Gebot der Stadtherren sich zu entwinden suchten. Die oberitalienischen Städte waren nun von den Bischöfen abhängig, die, mit dem Metropolit von Mailand an der Spitze, alle rom- und reformfeindlich waren. Die Macht der Bischöfe beruhte auf ihrer Herrschaft über die Städte. Sie waren eng in ihren Interessen verknüpft mit den Adligen, die Kirchengüter als Lehen empfangen hatten, den hohen Adligen, Capitanei, und den niederen Adligen, den Valvassoren, die 1037 von Konrad II. auch die Erbllichkeit ihrer Lehen anerkannt erhalten hatten. Diese Adligen heirateten am liebsten aus den Familien des reichen hohen Klerus, der zum größten Teile auch aus den Adligen hervorging. So war also der Kampf gegen den lombardischen Klerus auch ein Kampf der unteren Schichten gegen die höheren sozialen Stände. Die untere Schicht zeigt uns hier früh den sich emporringenden städtischen Bürgerstand. Das waren aber damals noch tiefstehende Kreise, die mit großer Verachtung von den Adligen behandelt wurden. Man bezeichnete sie mit dem Spottnamen *Pataria*. Der Name hängt wahrscheinlich mit der Bezeichnung für den Trödelmarkt in Mailand zusammen. Noch heute gibt es da eine *Via de' pattari*. Es mag der Name für die Althändler und Lumpenkrämer gewesen sein. Indem man ihn auf alle die Händler anwandte, in deren Kreisen die neue, auf kirchliche Ziele sich zuspitzende Be-

wegung viele Anhänger hatte, wollten die Adligen, die nicht Handel trieben, ihre verhaßten Gegner verächtlich machen. Es ist also auch eine demokratische Bewegung, welche die bürgerliche Freiheit in den lombardischen Städten begründete, die nun für die Ziele der Reformpartei eintrat.

Den Antrieb zu der Bewegung gab der aus einem Dorfe bei Como gebürtige, gut gebildete Geistliche Ariald, der an dem unwürdigen Wandel des hohen mailändischen Klerus Anstoß nahm. Wir kennen die geistlichen Junker, die uns oft gekennzeichnet wurden. Auch hier wird besonders ihre Jagdlust gegeißelt, wie sie mit Hunden und Habichten lärmend auszogen. Neu hinzukommt, daß uns einige auch als Händler dargestellt werden, die aus Wirtschaftsbetrieb, Weinausschank, ja auch durch Wucher Gewinn zu erzielen suchten. Alle waren verheiratet, und an dem Bezahlen für geistliche Ämter nahm niemand von ihnen Anstand. Ariald trat offen gegen diese Geistlichen auf und suchte ihnen den Widerspruch ihres Wandels gegen die Kirchengesetze und gegen die ideale Auffassung des Priesterberufes klarzumachen. Er fand bald einen Gesinnungsgenossen in dem jungen Subdiakon Landulf, der dem hohen Stand der Capitanei Mailands angehörte und als Redner auf die große Masse zündend zu wirken verstand, indem er sie anreizte, mit Gewalt gegen die schlechten Priester vorzugehen, ihnen ihre Habe zu nehmen, sie aus der Stadt zu vertreiben. Die Handwerker, Tagelöhner, Arbeiter, Eseltreiber, die seinen Reden lauschten, waren gleich bereit, die Worte in die Tat umzusetzen. Sie drangen in die Häuser der verheirateten Geistlichen, plünderten die Wohnungen, trennten die verheirateten Priester mit Knütteln von ihren Frauen. Landulf stellte sich an einem Festtage an die Spitze der auf dem Markte versammelten Menge, drang in den Dom und warf die ihr Chorgebet singenden Domherren aus ihren Chorstühlen. Schriftlich verlangte man von ihnen das Versprechen, ihre Frauen zu entlassen.

Die hohe Geistlichkeit wollte sich solche Vergewaltigungen nicht auf die Dauer gefallen lassen. Eine vom Erzbischof berufene Provinzialsynode sprach über Ariald und Landulf den Bann aus. Aber der Bann war wirkungslos. Landulf griff nur jetzt auch noch den Erzbischof an und setzte eine Eidesformel auf, die man Geistlichen vorlegen wollte, um die Ehelosigkeit geloben und jede Simonie brandmarken zu lassen. Ariald begab sich nach Rom, legte die Motive der Volksbewegung dar und erreichte, daß Papst Stephan IX. sie in Schutz nahm. Nikolaus II. sandte als seine Legaten nach Mailand 1059 Petrus Damiani und den aus dem Mailändischen gebürtigen Bischof Anselm von Lucca. Das Erscheinen der päpstlichen Gesandten löste zunächst einen Tumult von der anderen Seite aus. Die Partei des adligen Klerus stachelte den partikularen Stolz auf. Man sah es als eine Erniedrigung an, daß die Mailänder Kirche sich römischen Gesandten unterwerfen solle. Aber damit konnte der Lauf der Dinge nicht aufgehalten werden. Es war gar nicht zu leugnen, daß alle

Geistlichen der Mailänder Kirche gegen Bezahlung ihre Weihen erhalten hatten, für die es einen genau abgestuften Tarif gab.

Der Erzbischof, die Domherren und nachher die anderen Geistlichen verpflichteten sich schließlich den päpstlichen Legaten gegenüber zur Abstellung der Simonie und zur Ehelosigkeit für alle Geistlichen vom Subdiakon aufwärts. Alle, die sich früher nach dieser Richtung schuldig gemacht hatten, nahmen Bußen auf sich. Der Erzbischof wollte eine Bußwallfahrt nach S. Jakob in Compostela auf sich nehmen, die anderen sollten nach Tours oder Rom wallfahren, wenn sie nicht nach den Anordnungen Peters mit einer Fastenpönitz von einigen Jahren davankamen. Der Erzbischof begab sich nach Rom und unterwarf sich dem Papste. Ariald wurde darauf in Rom mit weiteren Anklagen zurückgewiesen.

Aber das war nur ein äußerer Vergleich, dem die im Innern kochenden Leidenschaften widersprachen. Landulf wurde auf dem Wege nach Rom in Piacenza überfallen und schwer verwundet. Dem Bischof von Brescia erging es übel, als er die päpstlichen Beschlüsse gegen die verheirateten und der Simonie schuldigen Priester hatte verkünden lassen. Seine Geistlichen schlugen ihn so, daß er nur mit Mühe dem Tode entging. Der Gegensatz blieb. Landulf mußte zwar den Kampf wegen Krankheit aufgeben. Ariald gewann aber dafür dessen Bruder Erlembald, einen Rittersmann, der daran dachte, der Welt zu entsagen. Als Erlembald ungewiß, was er tun sollte, in Rom anfragte, übergab ihm Papst Alexander II., der frühere Bischof Anselm von Lucca, eine Fahne als Zeichen des Kampfes gegen die schlechte Geistlichkeit. Erlembald sollte das Schwert der Kirche führen. Unter ihm dauerten die Streitigkeiten in Mailand weiter, und auch manche Gewalttaten fanden statt. Ariald wurde grausam ermordet.

Bald war es aber nicht allein in Mailand so. Auch in Frankreich stießen die Gegensätze scharf aufeinander. Gewalt wurde der Gewalt entgegengestellt. Den Erzbischof Johannes von Rouen vertrieb man aus seiner Kathedrale mit Steinwürfen, als er den verheirateten Priestern den Bann androhte, wenn sie ihre Frauen nicht entließen. Zahlreich sind die Beispiele, daß die Synoden, auf denen die Aufforderung zum Cölibat von den Bischöfen oder den päpstlichen Legaten verkündet wurde, in argen Tumult ausarteten.

Am eifrigsten und erfolgreichsten stritt für den Cölibat Petrus Damiani aus Ravenna, der Prior der strengen Einsiedlergemeinde von Fonte Avellana bei Faenza, der nur durch die Androhung der Exkommunikation von Stephan IX. 1057 dazu hatte gebracht werden können, den Kardinalspurpur anzunehmen. Er hat durch seine ernste Gestalt als Bußprediger, als Legat in Italien, Frankreich, Deutschland der Kurie bei dem Kampfe um die Reform des Weltklerus die größten Dienste erwiesen. Auch literarisch und publizistisch führte er den Kampf, wobei er mit strenger persönlicher Askese theologische Gelehrsamkeit und dialektische Gewandtheit vereinte. Unter seinen Schriften ist besonders bekannt der unter Leo IX. vor seiner Kardinalserhebung

abgefaßte Liber Gomorrhianus, in dem er ein entsetzlich dunkles Sittenbild von dem Zustand des Klerus in Italien entwirft. Er selbst hatte Zweifel, ob er ein solches Buch veröffentlichen dürfte, aber der Papst Leo IX., dem er es widmete, nahm ihm seine Skrupeln. An seiner Person hauptsächlich konnte man sehen, wodurch die Kämpfer für den Cölibat gegenüber denjenigen, die das Gewohnheitsrecht in Anspruch nahmen, im Vorteil waren. Sie traten als Sittenprediger auf und hatten die moralische Überlegenheit zweifelsohne auf ihrer Seite. Man darf freilich nicht ohne weiteres sagen, daß diejenigen, gegen die sie kämpften, die Unsittlichkeit in Schutz nehmen wollten. Sie wollten nur die Erlaubtheit der Priesterehe durch das Herkommen rechtfertigen. Aber auch da konnte man ihnen die vielen Gesetze entgegenhalten, welche von der Kirche gegen die Priesterehe erlassen waren. Unzweifelhaft war damit die alte Tradition der Kirche für den Cölibat bezeugt. Dann wurden die Gegner des Cölibats in Widerspruch gesetzt mit der Disziplinargewalt der obersten kirchlichen Behörde, die nun entschieden gegen die Priesterehe auftrat. Alle seine Vorgänger übertraf noch Gregor VII. mit seiner eisernen Konsequenz. Bis zu ihm hatten die Päpste sich eigentlich in der Bekämpfung der Priesterehe auf Italien beschränkt. Gregor VII. aber ging in allen Ländern dagegen vor.

Eine andere Streitfrage, die mit der Priesterehe meist verbunden war, betraf die Simonie. Der Name war hergenommen von dem Simon Magus, der nach der Erzählung der Apostelgeschichte den Aposteln Geld anbot, um von ihnen die Macht zu erhalten, durch Auflegung der Hände den Heiligen Geist mitzuteilen. Die Sünde der Simonie sah man überall, wo jemand um irdischen Preis geistliche Stellen zu erlangen suchte. Auch derjenige machte sich derselben schuldig, der sich in irgendeiner Form dabei beteiligte. So konnte also nicht allein Klerikern, sondern auch Laien Simonie vorgeworfen werden. Besonders verpönt war die Simonie bei der Verleihung der geistlichen Gewalten, welche die Sakramente spendeten, bei der Verleihung der Bischofs- und Priesterwürde. Aber auch die Verleihung einer Pfründe oder irgendeines Kirchenamtes gegen Geld an einen Geistlichen fiel unter die Simonie. Um die Ausdehnung des Begriffes der Simonie stritt man sich hauptsächlich, nicht so sehr um das Prinzip, da den Verkauf der geistlichen Ämter eigentlich niemand gutheißen wollte. Die Verfechter der Reform verfolgten das Ziel, daß die geistlichen Stellen allein von der Kirche nach den kanonischen Vorschriften übertragen werden sollten, und kamen so dazu, daß sie als Simonie jede nicht den kanonischen Vorschriften entsprechende Übertragung eines geistlichen Amtes bezeichneten, also insbesondere die Verleihung eines solchen durch einen Laien.

Dieser Kampf war durchaus notwendig. Es war ein allgemeiner Mißstand, daß die geistlichen Ämter durch Laien übertragen wurden, und am schlimmsten war das Übel dadurch geworden, daß der Mittelpunkt der Kirche selbst davon ergriffen war. Nach der Absetzung

der drei Päpste Benedikt IX., Silvester III. und Gregor VI. 1046 begründete man die Erhebung eines Deutschen, Klemens II. auf den päpstlichen Stuhl damit, daß man sagte, in Rom gebe es niemanden, der sich nicht der Simonie schuldig gemacht habe. Bestätigt wird dies dadurch, daß wir hören, Gregor VI. habe, um das Papsttum von einem Benedikt IX. zu befreien, nichts darin gefunden, ihn durch das Anerbieten einer Geldsumme zum Verzicht zu bewegen. Klemens II. war auch derjenige, der damals zuerst von den Päpsten den Kampf gegen die Simonie aufnahm, indem er im Januar 1047 eine römische Synode durchgreifende Beschlüsse gegen die Simonie fassen ließ. Leo IX. folgte. Gleich auf seiner ersten Synode in Rom 1049 ließ er mehrere simonistische Bischöfe absetzen. Leo IX. hat auch das erste Investiturverbot erlassen. Das festzustellen ist von Wichtigkeit, weil es die Meinung widerlegt, daß Gregor VII. zuerst die Laieninvestitur verboten habe. Ein Unterschied ist nur insofern vorhanden, als Gregor VII. in dem Verbot der Laieninvestitur mit dem König Heinrich IV. in Streit kam und seine Erlasse zuerst gegen den König gerichtet sind, während die Erlasse der Vorgänger Gregors VII. allgemein gehalten waren. Das war aber nur eine logische Weiterentwicklung.

Das erste Investiturverbot erließ Leo IX. auf der Synode, die er 1049 in Reims abhielt, wo er auch die Priesterehe, die Simonie und den Kriegsdienst der Geistlichen verurteilen ließ. Das Verbot war erst noch indirekt. Es lautete ganz allgemein: „Niemand soll ohne Wahl des Klerus und des Volkes zu einem kirchlichen Amt erhoben werden.“¹ Es verbietet also die unkanonische Übertragung geistlicher Stellen und damit indirekt die Laieninvestitur. Der zweite päpstliche Erlaß war bereits deutlicher. Er erfolgte im Jahre 1059 auf der Lateransynode Nikolaus' II., die das Papstwahldekret erließ, und verbot direkt die Laieninvestitur: „In keiner Weise soll ein Kleriker oder Priester eine Kirche durch Laien in Empfang nehmen, weder umsonst noch um Geld.“²

Das Dekret war veranlaßt worden durch eine Schrift, die als das Hauptwerk der Simoniegegner erscheint. Es sind die drei Bücher „Adversus simoniacos“, die der Kardinal Humbert von Silva Candida in den Jahren 1057/58 geschrieben hatte. Humbert, Burgunder von Geburt, war Mönch im Reformkloster Moyenmoutier des Toulser Sprengels gewesen, von wo ihn Leo IX. auf seiner ersten Rundreise mit sich nahm und zum Kardinalbischof von Silva Candida ernannte. Er hatte dann 1054 jene folgenschwere Gesandtschaft nach Konstantinopel übernommen, auf der er die Exkommunikation gegen den Patriarchen Michael Caerularius auf den Hochaltar der Sophienkirche niederlegte, welche die endgültige Trennung der morgenländischen von der abendländischen Kirche herbeiführte. In seiner Schrift gegen die Simonisten führte er aus, daß die Investitur ein rein geistlicher

¹ Mansi XIX, 741.

² Mansi XIX, 909.

Akt sei und somit die Laien dabei nicht mitwirken dürften. Er legte dann die alte, den Kirchengesetzen entsprechende Wahlordnung dar, bei denen den Klerikern die Wahl (*electio*), den Gemeinden die Empfehlung (*petitio*), den Metropolitane das Urteil (*iudicium*) zukomme. Den Fürsten könnte höchstens eine Zustimmung (*consensus*) bewilligt werden, aber nicht mehr. Es ist immerhin zu beachten, daß die in der Hitze des Kampfes erlassene Schrift nicht ganz die Fürsten unberücksichtigt läßt. Von den Folgen der Simonie und der Laieninvestitur entwarf Humbert ein äußerst dunkles, leider nur zu sehr zutreffendes Bild, und dadurch bekam seine Schrift eine so große Bedeutung. Er zeigte die schmachvolle Abhängigkeit der Kirche von den Laien in den grellsten Farben, wie sie schon Agobard von Lyon im 9. Jahrhundert verwendet hatte. Die von Laien eingesetzten Priester stellt er dar, wie sie sich den Rang abzulaufen suchten an den Höfen der Fürsten, um deren Gunst zu erhalten und kirchliche Stellen zu empfangen, und scharf geißelt er die Charakterlosigkeit solcher Priester.

Der Streit um die Laieninvestitur trat in der Reformbewegung zuletzt ganz in den Vordergrund, weil er sich zu einem Kampf zwischen Kaiser und Papst entwickelte. Nicht leicht sind die verschiedenen Gesichtspunkte, die sich dabei gegenüberstanden, zu kennzeichnen. Es spielen immer andere Fragen mit hinein. Soweit es ein Streit um die Symbole war, konnte die Frage noch am leichtesten entschieden werden. Da war die Kirche offenbar im Recht, wenn sie sagte, daß Hirtenstab und Ring, mit denen der Bischof als Zeichen seines Amtes investiert wurde, sein Amt übertragen erhielt, alte geistliche Symbole wären. Es waren die Zeichen des Seelenhirten, der mit seinem Stabe die ihm anvertraute geistliche Herde leiten sollte und sich durch seinen Ring erinnern sollte, daß er mit seiner Herde in einer geistlichen Ehe verbunden sei. Auch das war ja zweifellos, daß das Amt eines Bischofs ein geistliches war. Die bischöfliche Gerichtsbarkeit war immer als eine geistliche angesehen worden, und auch die alten kirchlichen Vorschriften kannten für die Erhebung eines Bischofs keine andere Norm als Wahl durch Klerus und Volk. Nach altem römischem Kirchenrecht hatte auch der Bischof allein über das Kirchengut zu verfügen, die unter ihm stehenden Geistlichen zu begaben und ihnen Funktionen anzuweisen.

Aber all diese Fragen schienen ein neues Gesicht erhalten zu haben, als nach der Völkerwanderung in neuer Art die Ausstattung der Bischöfe mit großem Grundbesitz und vielen Privilegien durch die Könige stattfand. Wie Großgrundbesitzer, die auf ihrem Eigengut Kirchen gründeten, nach altem Eigenkirchenrecht das Verfügungsrecht über die Kirchen sich beibehalten und den Geistlichen daran anstellen wollten, so erwuchs eine ähnliche Auffassung bei den Königen gegenüber den von ihnen ausgestatteten Bischöfen. Die Idee der feudalen Gesellschaftsordnung ergriff auch die Kirche. Man kannte keine Übertragung zum vollen Eigentum. Eigentum wurde vom Herr-

scher nur als Lehen übertragen gegen bestimmte Verpflichtungen und Dienste. Der Herrscher sah sich als Obereigentümer an, der im Falle der Nichterfüllung der Lehnspflichten dem Lehnsmann sein Gut nehmen konnte. In symbolischer Weise übertrug er dem Lehnsmann sein Lehen und empfing dafür den Lehnseid, der das Versprechen treuer Erfüllung aller Lehnspflichten in sich schloß.

So sah man nun auch die Bischöfe an als geistliche Lehnsträger, weil sie königliches Gut empfangen hatten. Der König wollte bei jedem Bischofswechsel von neuem als Verleiher erscheinen und gebrauchte dafür die alten geistlichen Symbole des Ringes und Stabes, empfing dafür den Treueid des Bischofs. Dann wollte er aber auch bei der Auswahl des neuen Bischofs ein entscheidendes Wort sagen, und man erkannte das ihm meist ruhig zu, wenn man schon daneben eine Wahl nach alter Weise vornahm, bei der nur das Volk durch die Stiftsvasallen vertreten war. Man wagte es kaum, dem König ein selbständiges Wahlrecht gegenüberzustellen, höchstens daß man durch Bitte einen Kandidaten vorschlug, bei dessen Verwerfung aber auch sich beschied. Die Vertreter des Bistums brachten ja zuletzt gewöhnlich nach dem Tode eines Bischofs den Bischofsstab an den Hof und übergaben ihn dem König, dem sie so offenbar das Recht zuschrieben, das Symbol dem von ihm Ausersehenen zu verleihen. Ob eine Wahl vorher oder nachher in der Bischofsstadt oder auch am Hofe stattfand, das erschien als eine reine Formalität, ohne die es auch gehen konnte. In Deutschland wie in England nahm man an der Ernennung der Bischöfe durch den Herrscher am wenigsten Anstoß, weil hier alle wußten, daß die Bistümer nur durch die Schenkungen der Herrscher, wenn nicht geradezu begründet, so doch lebensfähig erhalten worden waren. Der von den Bischöfen umgebene und beratene König, dessen Frömmigkeit in Deutschland von Heinrich I. bis Heinrich III. allen ohne Ausnahme bekannt war, schien ja die beste Gewähr für eine gute Auswahl zu bieten. Er ließ die jungen Kleriker aus den besten Familien an der königlichen Kapelle aufziehen und heranbilden. Dort war das königliche Bischofsseminar, dem man so viele der besten Bischöfe verdankte. Diese Vertrauensseligkeit mußte freilich aufhören, wenn ein Herrscher wie Heinrich IV. die sittliche Tadellosigkeit seiner Vorgänger vermissen ließ und die Bischofsstühle offenbar mit Simonie verlieh, was sein Vater auf das schärfste verurteilt hatte.

In Rom hielt man sich in der Kritik um so weniger zurück, als man daselbst das ganze Eigenkirchenrecht nie verstanden und nie anerkannt hatte, weder das höhere, das bei der Verleihung der Bistümer beansprucht wurde, noch das niedere, das in der Besetzung der Geistlichen an den Landkirchen von den Grundbesitzern geübt wurde. In Italien war ja die Naturalwirtschaft, die auf das engste mit der Entstehung des Eigenkirchenrechts durch die Güterausstattung verbunden war, nie in dem Maße aufgekommen wie nördlich der Alpen. Dort erhielten sich die Stadtbistümer mit ihren alten Dotationen aus

vielen Generationen frommer Gläubiger, über die allein der Bischof von jeher verfügte, der auch alle Geistlichen in seinem Bistum ernannte. Dort war das Bedürfnis zur Gründung von Bistümern und Landkirchen und ihre Ausstattung durch Herrscher und Großgrundbesitzer nicht in der Weise vorhanden als nördlich der Alpen. Lieber wollte ein Bischof auf Schenkungen für Landkirchen verzichten, als daß er das Ernennungsrecht des Landgeistlichen dem Gutsherrn preisgeben wollte. Wohl wurden die Bischöfe von Königen und Kaisern, auch in Italien, reich mit Schenkungen, Gunstbeweisen mannigfacher Art, Macht und Privilegien ausgestattet, aber man sah, daß das von seiten der Herrscher mehr aus politischem Interesse geschah, weil die Krone die Bischöfe als Machtstützen an sich ziehen wollte. Wie die Bischöfe nun aber meist waren, die so mit Reichtum und Macht überhäuft waren, das wußte und verkündete die kirchliche Reformpartei. Mit ihrem feudalen Anhang, an den sie das reiche Kirchengut weiter verliehen hatten, gingen sie auf in weltlichem Prunk und irdischer Machtgesinnung, waren geistliche Vasallen im Gefolge des Kaisers, den man doch immer in Italien mehr als einen fremden Zwingherrn ansah denn als einen gerechten Schutzherrn. Als mächtige Stadtherren bildeten die Bischöfe den Mittelpunkt der verheirateten, simonistischen Geistlichen, die die Reformkreise so sehr verabscheuten.

Das Papsttum im besonderen glaubte es auch auf einen Zusammenstoß mit dem Kaiser ankommen zu lassen, da es durch das Papstwahldekret hoffte, für die Sicherheit der Papstwahl selbst Sorge getragen zu haben. Es hatte ja in der Reformbewegung nun einen geistigen Wall um sich, der ihm starken moralischen Rückhalt bei einem Kampf geben konnte. Zur Ergänzung des moralischen Rückhalts hatte der kluge Hildebrand auch für reale Deckungen gesorgt in den die päpstliche Lehnshoheit anerkennenden Normannen, dem kaiserlichen Statthalter in Italien, Herzog Gottfried, und der Erbin seiner Macht, der Markgräfin Mathilde von Canossa. Auch die nicht zu verachtende Hilfe der Pataria fiel ins Gewicht, die in Mailand den lombardischen, vom Kaiser gehaltenen und ihn wieder stärkenden Bischöfen gegenüberstand.

So entbrannte denn der erste große Kampf zwischen Kaisertum und Papsttum, der über vierzig Jahre dauerte. Es fehlte nicht an Äußerungen der Parteileidenschaft, welche die Kämpfenden weiter trieb, als sie es wohl bei ruhiger Überlegung gewollt hätten. Machtfragen traten auf beiden Seiten in den Vordergrund. Schwere Wunden erhielt jede der Parteien. Aber es kann doch nicht geleugnet werden, daß das ideale Moment auf der Seite der kirchlichen Reformpartei war. Ihr letztes Ziel blieb immer die Befreiung der Kirche als eines geistigen Faktors aus den Verstrickungen einer Gewalt, der die äußere Macht das Höchste war. Und indem die kirchliche Reformidee grundsätzlich siegte, brachte sie in die abendländische Kulturwelt einen neuen Idealismus, der sich auf allen Gebieten in einem überraschenden Aufschwung äußerte, knüpfte sie ein neues geistiges Band

um das Abendland, welches den sich näher gebrachten Nationen eine Stoßkraft gab, durch die sie die Gefahr des Islam nicht nur militärisch beschworen, sondern auch die kulturelle Überlegenheit des Islam zu ihren Gunsten ausglich.

Das Vorspiel des Kampfes begann schon bei dem Tode Nikolaus' II. im Jahre 1061. Als Nachfolger wurde nicht ohne Schwierigkeiten, welche die kriegerische Unterstützung der Normannen notwendig machten, auf Betreiben Hildebrands der reformfreundliche, aus Mailand stammende Bischof Anselm von Lucca gewählt, der sich Alexander II. nannte. Gegen ihn taten sich aber sogleich alle zusammen, die aus verschiedenen Gründen von der Kirchenreform nichts wissen wollten: die deutschen und lombardischen Bischöfe, die durch die Kirchenreform ihre politische Macht bedroht sahen, und der römische Adel, der seine alte, über das Papsttum verfügende Stellung in Rom wiederhaben wollte. Dieser wollte sich die deutsche Regierung als Bundesgenossen sichern, indem er die Abzeichen des römischen Patriziats, durch den so oft das Papsttum vergewaltigt worden war, Mantel, Ring und Goldreif, an den jungen deutschen König sandte, damit er als Patricius einen Papst ernenne. Die Patriciuswürde, die von den Päpsten nur als eine Schirmpflicht gegenüber der römischen Kirche angesehen wurde, betrachteten alle diese Kreise als ein Recht auf Macht, das sie für ihre Zwecke gebrauchen wollten.

Die im Namen des noch unmündigen Heinrich IV. regierende Kaiserinwitwe Agnes, die, beeinflusst von den reformfeindlichen Bischöfen, die Lage nicht übersah, beraumte ein Konzil in Basel an, auf dem die Wahl Alexanders II. verworfen und ein Gegenpapst aufgestellt wurde in der Person des Bischofs Cadalus von Parma, eines jener Bischöfe, die in scharfem Gegensatz zur Kirchenreform standen. Er nannte sich Honorius III. Man rechnete jedoch durchaus falsch, wenn man am deutschen Hofe glaubte, dasselbe tun zu können, was Heinrich III. einst bei der Absetzung der drei Päpste im Jahre 1046 getan hatte. Heinrich III. konnte das tun, weil er es, getragen von den Wünschen der kirchlichen Reformbewegung, nach deren Intention unternahm. Jetzt wollte man dasselbe gegen die seitdem in Rom selbst zur Herrschaft gelangte Reformbewegung tun und zeigte damit, wie sehr man die moralische Kraft dieser Bewegung verkannte, ein Verkennen, das Heinrich IV. eine ganz andere Stellung geben sollte als seinem Vater, und das seiner Regierung zum Verhängnis wurde.

Zunächst konnte zwar noch die durch die Erhebung des Gegenpapstes hervorgerufene Verwicklung schnell gelöst werden. Der Erzbischof Anno von Köln, der durch die gewaltsame Entführung des jungen Königs die Regentschaft in Deutschland in die Hände bekommen hatte, ließ Cadalus fallen und erkannte Alexander II. als rechtmäßigen Papst an. Mit der Mündigkeitserklärung des jungen Königs im Jahre 1065 aber war es mit Annos Einfluß vorbei, und der 15jährige Herrscher war jetzt Herr der Geschicke Deutschlands. In seine Hand war es gelegt, ob mit der Reformbewegung, die Rom

vertrat, ein friedliches Zusammenwirken zum Heil der Kirche und des Staates zustande kommen oder ein schwerer Kampf ausbrechen sollte.

Die ersten Zeichen, die Heinrichs Zukunft deuten sollten, waren unheilvoll genug. Er gab sich schwere moralische Blößen, indem er aus jugendlicher Laune seine ihm erst vor kurzem angetraute Gemahlin Berta von sich stoßen wollte. Da die vom König gewünschte Scheidung der Ehe in Rom vorgelegt wurde, sandte Alexander II. als seinen Legaten den strengsten Sittenrichter, den er an seiner Seite hatte, Petrus Damiani, nach Deutschland. Die unter dem Vorsitz des Legaten zusammengetretene Synode zu Frankfurt verbot dem König entschieden die Scheidung und verschaffte dem Papsttum einen moralischen Sieg, den es nicht gesucht hatte. Bald darauf wurden deutsche Bischöfe, darunter die ersten, die Erzbischöfe von Mainz und Köln, nach Rom vorgeladen, um sich dort wegen des Vorwurfs der Simonie zu verteidigen. Die moralische Überlegenheit Roms war offenbar. Um so weniger hätte es Heinrich IV. auf einen Streit mit der Kurie ankommen lassen sollen, dazu noch mit einem Papst wie Gregor VII., der die Seele der ganzen Reformbewegung in Rom war und alle Mittel seit Jahren angewandt hatte, um das Papsttum zu stärken.

Im Jahre 1073 bestieg Gregor VII. den päpstlichen Stuhl. Er dachte bei dem Antritt seines Pontifikates an nichts weniger als an einen Zusammenstoß mit dem deutschen König. Er hielt den Sieg der kirchlichen Reformideen für so gesichert, daß er damals den großen Plan faßte, das christliche Abendland zu einem großen Zuge gegen den Islam im Osten zusammenzuschließen. Er selbst wollte mitziehen, dem deutschen König aber gedachte er vertrauensvoll den Schutz der römischen Kirche zu übertragen. Das kam nun bald ganz anders.

Auf der Ostersynode 1075 mußte Gregor VII. von neuem einige Räte des Königs wegen Simonie bannen, dann verbot er hier die Laieninvestitur im allgemeinen, besonders aber, daß der König Bischöfe investiere. Dazu erklärte er simonistische und unzuchtige Priester für abgesetzt und forderte die Laien auf, die von solchen Priestern vollzogenen Handlungen zu meiden. Das war der Ausgangspunkt des eigentlichen Investiturstreites, in dem das Investiturverbot nun eine besondere Spitze gegen den König erhielt. Ihm wurde 1075 zum ersten Male die Investitur der hier auch zuerst genannten Bischöfe verboten. Aber zugleich wünschte der Papst, daß Heinrich Beauftragte nach Rom sende, um darüber zu beraten, wie das bisherige schlechte Herkommen bei der Besetzung der geistlichen Stellen geändert werden könnte. Er wollte also dem König einen berechtigten Einfluß zuteil werden lassen. Leider überhörte Heinrich IV. dieses Anerbieten. Ohne sich an das Verbot des Papstes zu kehren, investierte er einen Erzbischof in Mailand und besetzte auch einige unteritalische Bistümer. Gregor verwahrte sich gegen solche Handlungen

und ließ mündlich dem König mitteilen, er solle den Papst nicht in eine Lage bringen, die ihm die Exkommunikation zuziehen könne. Die Antwort Heinrichs war die Absetzung Gregors, die am 24. Januar 1076 auf der Nationalsynode von Worms ausgesprochen und von den lombardischen Bischöfen in Piacenza wiederholt wurde. Gregor VII. zögerte nicht, die Folgerungen daraus zu ziehen. Er sprach auf der Fastensynode von 1076 die Exkommunikation über Heinrich aus, untersagte ihm die Ausübung der Regierung über Deutschland und Italien und entband die Untertanen vom Gehorsam. Auch die Bischöfe, die in Worms und Piacenza die Absetzung Gregors ausgesprochen hatten, wurden abgesetzt. Nun sollte sich zeigen, wer der Mächtigere wäre.

Die Aussichten für den König waren anfangs keineswegs günstig. Die eben erst von ihm niedergeworfenen Sachsen erhoben sich zu neuem Aufstande. Die Bischöfe suchten in Rom Verzeihung zu erlangen. Die Fürsten aber mieden den Verkehr mit dem König und gingen mit dem Plane um, einen neuen König zu wählen. Um das zu verhindern, unternahm Heinrich im Januar 1077 seinen so lange falsch aufgefaßten Bußgang nach Canossa, der in seinen Augen nur ein diplomatischer Schachzug war, um Gregor moralisch zur Absolution und zu seiner Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft zu zwingen. Aber so einfach ließen sich bei der inkonsequenten Natur Heinrichs die Gegensätze nicht beseitigen. Entgegen dem Versprechen, das er Gregor VII. in Canossa gegeben, ließ er sich bald von seinen Anhängern in Oberitalien wieder dazu überreden, ohne den Entscheid Gregors und der Fürsten abzuwarten, wieder die Regierung zu führen. Nun brach in Deutschland der Bürgerkrieg aus. Die Fürsten wählten einen Gegenkönig in der Person Rudolfs von Rheinfelden, des Herzogs von Schwaben, dem der Papst das deutsche Reich zur Regierung übergab, während er Heinrich als Friedensstörer 1080 von neuem exkommunizierte und absetzte. Heinrich, der seinen Anhang unter den lombardischen und deutschen Bischöfen wieder um sich geschart hatte, setzte mit ihnen Gregor zum zweiten Male ab und ließ sie einen Gegenpapst wählen in dem Erzbischof Wibert von Ravenna, der einst hauptsächlich die Erhebung des Cadalus betrieben hatte. Dem Gegenpapst gelang es, durch Heinrichs Waffenmacht geschützt, in Rom einzuziehen, sich als Klemens III. zum Papste weihen zu lassen und Heinrich in der Peterskirche mit der Kaiserkrone zu krönen. Im letzten Augenblick kamen dem in der Engelsburg ungebeugt ausharrenden Gregor die Normannen zu Hilfe, vor denen Heinrich abziehen mußte. Aber wegen der Erbitterung, die verschiedene Greueltaten der Normannen hervorgerufen hatten, konnte sich Gregor in Rom nicht allein halten. Er zog mit den Normannen nach Unteritalien, wo ihn zu Salerno am 25. Mai 1085 der Tod ereilte.

Gregor VII. wurde im Jahre 1606 von Paul V., als dieser einen schweren Streit mit Venedig hatte, heilig gesprochen, seine Verehrung

zunächst aber nur auf engere Kreise beschränkt. Erst durch Benedikt XIII. (1724—30) wurde sein Fest am 25. Mai allgemein für die Kirche vorgeschrieben. Als damals die zweite Nokturn, die eine biographische Skizze Gregors enthält, in das Brevier eingeführt wurde, hat man sich sehr aufgeregt. In Frankreich, Belgien und Neapel demonstrierte man in Volksaufläufen, weil man glaubte, daß mit der Nokturn mittelalterliche Machtansprüche des Papsttums erneuert werden sollten. Sogar die fromme österreichische Kaiserin Maria Theresia meinte, der gespannten Stimmung so weit nachgeben zu müssen, daß sie verordnete, die Anstoß erregenden Worte sollten aus den Brevier-Exemplaren entfernt oder mit Papier überklebt werden.

Heute, in den Zeiten, da so viele nach einem wahren, vom christlichen Geist erfüllten Völkerbund sich sehnen, denken wir ruhiger und können uns ohne jeden Rückhalt über Gregors Pläne aussprechen. Daß Gregor VII. ein hervorragender Geist gewesen ist, leugnet wohl niemand. Schärfe des Blickes und Energie des Willens zeigen vor allem seine geistige Überlegenheit. Schon in dem kurzen, kernigen Stil seiner Aktenstücke prägt sich sein entschlossenes, scharf auf das Ziel gerichtetes Wesen aus, das einen gewaltigen Eindruck machte, wo er nur auftrat, und verbunden war mit einer Unerschrockenheit, von der er manches Zeugnis gab. Unter allen Bestrebungen, die ihn leiteten, war die erste, als Papst das Ansehen und die Ehre seines Amtes zu wahren und zu erhöhen. Daher war er ein so glühender Verehrer des hl. Petrus. Dieses Amt war für ihn in erster Linie das eines Oberhauptes der Kirche, für dessen Unabhängigkeit, äußere und innere Freiheit er schon lange vor seinem Pontifikat geeifert und gestritten hatte. Indem er dem Papsttum die ungehinderte Leitung der Kirche sichern wollte, war sein Blick immer auf die abendländische Kirchen- und Volksgemeinschaft gerichtet, die er eng zusammenschließen wollte in der Unterordnung unter ihr geistliches Haupt. Nichts haßte er mehr als den Ungehorsam. Das Wort Samuels im alten Bunde gebrauchte er mit Vorliebe: „Nicht gehorchen wollen ist wie das Laster der Abgötterei.“

Die Leitung der Völker wollte er vollziehen durch die Leitung der Fürsten, die er sich nicht scheute zu strafen. Die Staatsobrigkeiten sah er als der höchsten geistlichen Gewalt untergeordnet an wie den Mond der ihm Licht spendenden Sonne. Es ist die Lehre von der *Potestas directa*, die er vertritt. Nicht nur in indirekter Weise, wenn die Fürsten sündigen, und er über die Sünde und darum indirekt über die Fürsten zu richten hat, sind diese dem Papst untergeordnet, sondern direkt, weil er die höchste Macht auf Erden vertritt, die Gott unmittelbar eingesetzt hat, während die weltliche Macht, die wohl der natürlichen, von Gott gewollten Ordnung entspricht, doch in heidnischer Zeit und im einzelnen nur von weltlichen Machthabern eingerichtet wurde, die sich oft die Gewalt anmaßten.¹ Auch die Inhaber der

¹ Register Gregors VII. VIII, 21. Vgl. Bernheim, *Mittelalterliche Zeitanschauungen*. (Tübingen 1918), S. 204 ff.

Staatsgewalt haben dem Papst Gehorsam zu leisten, und der Papst erzwingt ihn durch seine verschieden abgestuften Strafmittel. Bei ihnen ist nur eines der schärfsten der Bann, der eigentlich schon durch den Ausschuß von der Kirchengemeinschaft die Regierung unmöglich machte. Aber Gregor spricht auch unabhängig vom Banne noch die Absetzung besonders aus. Heinrich IV. gegenüber lautet sie: „Dem König Heinrich untersage ich die Regierung des ganzen Reiches der Deutschen und Italiens.“¹ Erst nach der Absetzung erfolgte die Exkommunikation. Wohl wurde die Exkommunikation in Canossa aufgehoben, nicht aber damit Heinrich in die Regierung wiedereingesetzt. Im Jahre 1076 war Heinrich nur zeitweilig die Regierung untersagt worden, im Jahre 1080 wird er endgültig abgesetzt und das Königtum Rudolf übertragen. Mit der Untersagung der Regierung war die Lösung der Untertaneneide verbunden. Auch ließ sich Gregor nicht davon abhalten, den unbotmäßigen Fürsten mit kriegerischem Vorgehen zu drohen. Mit dieser Stellung stimmt es überein, daß Gregor nicht nur in dem sicher von ihm herrührenden „*dictatus papae*“ die Meinung vertritt, der Papst könnte die kaiserlichen Abzeichen gebrauchen und den Fußkuß von den Fürsten verlangen, sondern auch als „*dominus dominantium*“ das Verfügungsrecht in Anspruch nimmt über Länder und Reiche wie über jedes menschliche Besitztum, nicht um es selbst in Besitz zu nehmen, sondern um darüber zu verfügen, wenn ein unrechter Gebrauch davon gemacht wird. Eine solche Theorie wurde mehrfach angewendet. Sehen wir einzelne Fälle an.

Als Subdiakon der römischen Kirche war einst schon Hildebrand das treibende Element gewesen bei den 1059 in Melfi zum Abschluß gekommenen Verhandlungen mit den unteritalienischen Normannen. Robert Guiscard wurde daselbst nicht nur als Herzog von Apulien und Kalabrien anerkannt, sondern auch als zukünftiger Herzog von Sizilien erklärt, von wo er die Sarazenen zu verdrängen gedachte. Richard von Aversa wurde als Fürst von Capua anerkannt, und beide Fürsten huldigten dem Papst als Lehnsherrn, legten ihm den Vassalleneid ab.

In ähnliche Bahnen suchte unter dem Pontifikate Alexanders II. Hildebrand das Gesuch des Herzogs Wilhelm von der Normandie zu leiten, der die Unterstützung seiner Ansprüche auf England durch die Kurie erlangen wollte. Wilhelm hatte bei den Verhandlungen, die darüber geführt wurden, sich nicht nur bereit erklärt, von England den Peterspfennig wieder zu zahlen, der lange Zeit nicht mehr von dort entrichtet worden war, sondern auch in dunklen Worten angedeutet, daß er das englische Reich, wenn er es erobern würde, als von Gott und vom hl. Petrus verliehen ansehen würde. Hildebrand setzte es gegen einigen Widerspruch bei den Kardinälen durch, daß Wilhelm vom Papste ein geweihtes Banner bekam, dessen Übergabe in dieser Zeit, da alle Abhängigkeitsverhältnisse durch Symbole ausgedrückt

¹ Reg. Gregors. III, 6.

wurden, allerdings die Belehnung mit England bedeuten konnte. Aber nachdem Wilhelm das Einverständnis der Kurie erreicht und sich als König in England behauptet hatte, zeigte er, daß Rom vergebens Hoffnungen auf ihn gesetzt hatte. Gregor VII. verlangte, daß König Wilhelm dem hl. Petrus den Lehnseid leiste. Wilhelm schlug es bestimmt ab.

Wir wissen weiter schon, wie Gregor das deutsche Reich Heinrich IV. nahm und es dem von den Fürsten aufgestellten Gegenkönig Rudolf von Schwaben übergab. Gregor VII. dachte auch daran, den spanischen König Alfons von Castilien und den französischen König Philipp wegen Simonie durch gewaltsame Wegnahme ihrer Länder zu strafen. Das den Arabern zu entreibende Spanien¹ sah er ohnedies auf Grund der konstantinischen Schenkungsurkunde, die er für echt hielt, als Eigentum der römischen Kirche an wie auch Sardinien und Korsika. Er suchte nach jeder Gelegenheit, um von den weltlichen Herrschern freiwillige Huldigungen zu erreichen und die Titel, die darauf deuten konnten, zu einem oberherrlichen Recht zu erweitern. So wollte er aus der Tatsache, daß der Ungarnkönig Stephan einst von Papst Silvester die Königskrone empfangen hatte, folgern, daß Ungarn Eigentum des hl. Petrus sei. Dasselbe folgerte er gegenüber Dalmatien, weil das Land durch den Papst zum Königtum erhoben wurde. Gegenüber dem russischen und dänischen Reiche versuchte er in ähnlicher Weise ein Abhängigkeits- und Schutzverhältnis zu begründen.

Unter dem Pontifikate Gregors veranstaltete der Kardinal Deusdedit, der später einen scharfen „*Libellus contra invasores et simoniacos et reliquos schismaticos*“ verfaßte, eine Sammlung von Kanones, in denen er vom Primat Petri und den Rechten der römischen Kirche handelte, zugleich auch aus dem Archiv der römischen Kirche verschiedene alte Besitztitel der römischen Kirche zusammenstellte. Hier finden wir auch einen alten, nicht mehr recht verstandenen Vermerk über die Schenkung Polens an den Hl. Stuhl. Es kann wohl kaum bezweifelt werden, daß Gregor diese Titel sammeln lassen wollte, um mit ihnen seine Ansprüche zu stützen, daß er über die verschiedenen Länder verfügen könne. Das war bei Gregor zu einer festen Überzeugung geworden. Die Kirche sah er als Obereigentümer alles Besitzes an, und der Papst als Oberhaupt der Kirche und Stellvertreter Christi konnte nach seiner Meinung zum mindesten als Vertreter göttlicher Weltordnung Fürsten, die Unrecht taten, ihre Länder nehmen und sie anderen übergeben.

Wenn wir nach dieser Überzeugung seine Taten beurteilen, so können wir sagen, daß er bei ihrer Vertretung noch verstand, Maß zu halten, wozu ihm allerdings auch sein feiner politischer Sinn half. Den Eifer seiner rücksichtslosen Legaten in Frankreich hat er öfter gezügelt. Obgleich der französische König Philipp durch seine offen-

¹ Siehe unten S. 263 f.

bare Unsittlichkeit wie die von ihm geübte Laieninvestitur und Simonie sich die schärfsten Verweise und Drohungen von dem Papste zuzog, ist Gregor VII. ihm gegenüber nicht mit Bann und Absetzung vorgegangen, wohl aus Politik, um nicht zu viele Gegner zu haben bei dem schweren Kampf mit Heinrich IV. Philipp hatte ihn aber auch nicht herausgefordert, wie es Heinrich durch die Absetzung des Papstes getan hatte, und vielleicht wäre es auch bei Heinrich, wenn er den Papst nicht abgesetzt hätte, bei der Drohung mit dem Bann geblieben. Am auffälligsten ist die Schonung Wilhelms des Eroberers, dessen landeskirchliches Regiment durchaus nicht nach dem Sinne Gregors war. Sie findet zum größten Teil ihre Erklärung darin, daß Wilhelm gegen die verheirateten Priester vorging und von Simonie völlig frei war, eine Seltenheit unter den Fürsten. Damit zeigte Gregor, daß ihm die Reform des Klerus doch das Wesentliche in seinen Bestrebungen war, die ausgingen von der Selbständigmachung der Kirche, in ihrer Übertreibung aber schließlich doch wieder bei der Verquickung der Kirche mit der Welt endigen mußten.

Auch in katholischen Kreisen ist man freier in der Beurteilung der Bestrebungen Gregors VII., seit Leo XIII. in seiner Enzyklika „Immortale Dei“ vom 1. November 1885 von der geistlichen und weltlichen Gewalt gesagt hat, daß jede in ihrem Gebiete die höchste ist und bestimmte Schranken zu beobachten hat. Aber schon frühe hat man das Verhältnis der beiden Gewalten nach ihren Zwecken bestimmen wollen, und da das Geistliche höher steht als das Weltliche, so folgerte man daraus nicht nur eine höhere Bedeutung der geistlichen Gewalt, sondern auch eine Überordnung der geistlichen über die weltliche. Das war aber bis zu den Zeiten Gregors meist nur eine ideelle Wertschätzung, auf Grund deren man einen Vorrang der Kirche auf rein geistigem Gebiete behauptete. Gregor ging noch einen Schritt weiter. Er verlangte eine reale Unterordnung der weltlichen Gewalt unter die geistliche und wollte diese erzwingen.

Dazu mußte er reale Zwangsmittel gebrauchen. Dabei war es nicht zu vermeiden, daß die Kirche in die Händel der Welt wieder in anderer Weise hineingezogen wurde, da sie nun überall ihre Überordnung zur Geltung bringen wollte. Das Papsttum mit seinen alle Länder durchziehenden Legaten und seinem Bestreben, in allen Angelegenheiten des Abendlandes ein entscheidendes Wort auszusprechen, der Klerus in seinem Bestreben, als erster führender Stand der abendländischen Gesellschaft dazustehen, mußten zu weltlichen Mitteln greifen und so wieder aus anderen Gründen verweltlicht werden, da Macht und Reichtum zumeist die realen Mittel darstellten, durch die die reale Überordnung zu erreichen war. Darum sehen wir aber seit den Zeiten, da die Kirche alles leitete, auch einen zuerst stillen, dann aber teils stürmische Formen annehmenden Widerspruch aufkommen in der Armutsbewegung, die seit dem 12. Jahrhundert beginnt und ihren Höhepunkt erreicht unter dem Papste, der die Höhe der äußeren Macht des Papsttums bedeutete, unter Innocenz III.

Einen merkwürdigen symbolischen Ausdruck fanden die Bestrebungen, wie sie das Papsttum im 11. Jahrhundert vertrat. In dieser Zeit erhielt die außerliturgische Kopfbedeckung des Papstes, die, phrygium oder camelaucum benannt, ursprünglich ein Abzeichen für Persönlichkeiten von hohem Range war, einen um den unteren Rand laufenden Kronreifen (regnum). Noch bezeichnender für die ganze Auffassung ist, daß man in dieser Zeit gern dem am Kreuze hängenden Heiland eine Königskrone statt der Dornenkrone aufsetzte, in ihm nicht so sehr den leidenden Erlöser als den vom Kreuze triumphierenden und herrschenden Stifter der Kirche sah. Als das verehrteste Bild des Heilands galt seit dem Ende des 11. Jahrhunderts das aus dem Orient stammende Zedernkreuz des Volto Santo, das den Heiland mit der Königskrone auf dem Haupt und reich geschmücktem Ziergewand darstellte und als das Bild des „Rex tremendae maiestatis“ in Lucca hoch verehrt wurde.

Aber mochten die Bestrebungen Gregors VII. auch über ihr Ziel hinausschießen, es lag in ihnen doch ein idealer Wert und ein ideales Ziel, das wir nicht verkennen dürfen. Es war in dem Verlangen nach Unterordnung der abendländischen Staaten unter das Papsttum ein ideeller Kern, den wir heute noch alle anerkennen. Die Völker der Christenheit sollten in einer inneren moralischen Ordnung zusammengefaßt werden, die christlichem Recht und christlicher Sitte entsprach. Darin lag ein großer Fortschritt gegenüber der dem Altertum nachgebildeten Form des Imperium Romanum, die als erste Renaissancefiktion der Wirklichkeit nicht entsprach. Es war ein großer Gedanke, die verschiedenen Nationen des Abendlandes als gleichstehende nicht einem weltlichen Machthaber, sondern dem Träger einer moralischen Idee unterzuordnen. Das Imperium hatte sich unter Heinrich IV. schon überlebt, als es unterließ, sich für die Reform der Kirche und die religiöse Vertiefung des Abendlandes einzusetzen. Heinrich III. hatte diese Aufgabe noch wohl erkannt. Gänzlich verkannte sie Heinrich IV., und damit war seitdem das Kaisertum fast nur noch ein Komplex weltlicher Macht. Gregor suchte nach einem anderen Träger der moralischen Ordnung für das Abendland. Das war das Suchen nach einer Organisation des christlichen Völkerbundes, bei der am allerwenigsten damals der Papst übersehen werden konnte.

Es konnte aber wohl bezweifelt werden, ob der Papst auf dem richtigen Wege war, indem er für sich die direkte Leitung verlangte und seine Legaten als direkte Organe bestimmte. Noch ein anderer Weg wäre möglich gewesen, den Heinrich II. beschreiten wollte, als er den König von Frankreich und Burgund und alle weltlichen Herrscher vereinen wollte zu einer Reform der Kirche. Wäre ein Heinrich II. neben Gregor VII. gewesen, dann wäre es vielleicht möglich gewesen, neben der Vereinigung der Bischöfe unter dem Papste eine Vereinigung der weltlichen Herrscher des Abendlandes herbeizuführen, die einen Völkerbund geschlossen hätten, der christlichen Idealen entsprach. Aber leider war zur Zeit Gregors VII. kein idealgesinnter Herrscher,

kein Heinrich II. und kein Ludwig IX. vorhanden, der mit ihm gemeinsam hätte wirken können. Schon deshalb mußte die Führung allein dem Papste bleiben. So groß auch vielfach der Widerstand gegen die vom Papste direkt ausgeübte Gewalt war, der Idealismus des Abendlandes war auf seiner Seite.

Es ist nicht richtig, die ganze von Gregor geplante Weltordnung als einen Ausfluß seiner persönlichen Herrschsucht anzusehen. Dann hätte sie mit ihm zusammenbrechen müssen. Aber statt dessen sehen wir nicht nur, daß die Päpste, die ihm folgen, dieselbe Richtung innehalten, sondern daß sie immer vollerer Beifall begleitet, und daß einer, der zaudert, gedrängt wird, in den Bahnen Gregors weiter voranzugehen. Während die Macht Heinrichs IV. sich in dem Kampf der Söhne gegen den Vater verzehrte, fühlte sich der zweite Nachfolger Gregors VII., der einstige Mönch von Cluni, Urban II., nicht nur in Rom sicher, sondern ging durch die Lombardei nach Frankreich und gab da die Losung zum Kreuzzuge aus, die in Clermont eine den Papst umbrausende Zustimmung fand, so daß eine neue Bewegung entstand, der gegenüber der Investiturstreit als innerer Parteihader in Deutschland angesehen wurde. Mehr denn je wurde das Papsttum der Mittelpunkt der tatenlustigen, vorwärtsstrebenden Kräfte und Kreise des Abendlandes.

Als dann der seinen Vater an Verschlagenheit übertreffende Heinrich V. bei seinem Rombesuche im Jahre 1111 den Papst Paschalis II. so in die Enge trieb, daß der Papst es nicht mehr wagte, das Investitungsverbot aufrechtzuerhalten, trat eine überraschende Lage ein. Der Papst wollte gleichwohl den Grundsatz nicht preisgeben, daß die Laieninvestitur mit den kirchlichen Anschauungen nicht zu vereinen sei. So fand er kein anderes Mittel als dies, daß er auf die Regalien der kirchlichen Ämter verzichtete. Der König erklärte sich daraufhin bereit, die Investitur aufzugeben. Als die Vergleichsurkunden aber vorgelesen wurden, brachen die Heinrich V. begleitenden Bischöfe, deren Machtstellung im Reiche damit erschüttert worden wäre, in einen Sturm der Entrüstung aus. Heinrich wollte sich die erreichten Vorteile nicht entgehen lassen, nahm Papst und Kardinäle gefangen. Papst Paschalis II. gestand darauf, um weitere Verwicklungen zu vermeiden, das Investiturrecht zu. Aber nun übernahmen die streng kirchlich gesinnten Bischöfe das dem Papst entglittene Steuerruder aus seinen Händen und leiteten die Kirche wieder in die brausenden Wogen hinein. Sie veranlaßten den Papst, ein Konzil in Rom zu berufen, das das anstößige Privileg, das man als Prävileg bezeichnete, widerrief und den von dem Papste darauf geleisteten Eid als einen erzwungenen bezeichnete. Eine in Vienne stattfindende Synode ging noch weiter und bannte den Kaiser, bis er der Investitur entsagt haben würde. Der Führer dieser Gruppe bestieg als Kalixt II. den päpstlichen Stuhl, während ein vom Kaiser erhobener Gegenpapst nirgends mehr Anhang fand.

Freilich war man nun auch allgemein des Investiturstreites längst

müde geworden. Kalixt II. schloß endlich mit Heinrich V. das Wormser Konkordat nach den Vorschlägen, die eine kluge Mittelpartei längst geäußert hatte. Staat und Kirche konnten im Mittelalter nicht getrennt werden. Sie waren beide damals mehr als zu irgendeiner anderen Zeit aufeinander angewiesen. Es konnte von kirchlicher Seite auch nicht gelehnet werden, daß man dem Herrscher wegen der Temporalien, mit denen er die Bischöfe ausstattete, ein Mitwirkungsrecht bei der Besetzung der Bischofsstühle zuerkennen müsse. Dann war es aber nicht schwer, in dem Streit um die Symbole einen Ausweg zu finden. Man schuf zwei Arten von Symbolen. Ring und Stab blieben ausschließliche Zeichen des geistlichen Amtes. Ihre Verleihung sollte allein dem Papste oder den Bischöfen zustehen, welche die Gewählten zu weihen hatten. Als Symbol für die Temporalien und die Regalien wurde aber das Zepter eingeführt, das der Kaiser dem Erwählten in Deutschland vor der Weihe, in Italien und Burgund nach der Weihe zu übergeben hatte. Die Wahlen sollten frei sein, der Kaiser sollte aber in Deutschland das Recht haben, sich dabei vertreten zu lassen.

In England, wo der als Lehrer und Gelehrter gefeierte Anselm von Canterbury der Führer der Reformpartei war, kam 1107 mit dem König Heinrich I. das Konkordat zu London zustande, in welchem der König auf die Laieninvestitur verzichtete, aber von dem Erwählten verlangte, daß er vor der Weihe den Lehnseid leiste. In Frankreich kam es nicht zu einem so formellen Abschluß. Der Streit, in welchem Hugo, Bischof von Die und Erzbischof von Lyon, päpstlicher Legat und Vorkämpfer war, Ivo von Chartres zuletzt als Vermittler auftrat, war dort schon bald nach dem Beginn des ersten Kreuzzugs von selbst eingeschlafen. König Philipp I. gab die Investitur auf. Kirchlicherseits duldete man, wenn sich der König von den Bischöfen nach der Wahl den Lehnseid leisten ließ.

In den nicht königlichen Gebieten Frankreichs war der Ausgang verschieden nach den einzelnen Herzogtümern und Grafschaften. Einige hatten alle Wünsche des Papstes erfüllt, wie der Herzog von Aquitanien und der Graf von Flandern. Andere richteten ihre Haltung nach der des Königs. In manchen Grafschaften des südlichen Frankreichs dauerte es noch längere Zeit, bis man den Lehnsherren die Auffassung nehmen konnte, daß sie an Bistümern ein Eigentumsrecht geltend machen könnten.

Man darf sagen, daß mit bezug auf die Investiturfrage das Papsttum grundsätzlich den Sieg davongetragen hatte. Bis auf wenige Ausnahmen war in dem Anfange des 12. Jahrhunderts der Grundsatz zur Anerkennung gebracht worden, daß die Kirche allein die geistlichen Symbole zu vergeben und als geistliche Stellen die Bistümer zu besetzen habe. Da indes der Bischof nur nach Leistung des Lehnseides oder eines Treueides vom Herrscher die weltlichen Güter des Bistums und die vom Herrscher verliehenen Rechte (Regalien) empfing, so stand er dem Herrscher gegenüber nicht viel anders da

als die übrigen großen Kronvasallen. In Deutschland verschob sich ihre Stellung nur insofern, als sie in derselben Weise wie die weltlichen Fürsten als deren Genossen sich dem König gegenüber stellten. Sie konnten nicht mehr so wie früher immer gegen die weltlichen Fürsten als Stützen der Krone verwendet werden, sondern teilten vielmehr die Bestrebungen der weltlichen Fürsten, die auf Ausbildung ihrer Fürstenmacht hinausgingen, und so blieb allerdings die Gefahr, daß die Bischöfe mehr weltliche Fürsten als geistliche Hirten waren.

Offenbar hatte das Papsttum, wenn wir den Kampf im ganzen betrachten, am meisten gewonnen. Der apostolische Stuhl hatte sich von der Kaiserherrschaft befreit. Seine geistliche Würde war hoch emporgestiegen. Es erfolgte eine viel engere Zusammenschließung der Kirche um Rom als früher. Die Metropolitane waren wesentlich in ihren Befugnissen beschränkt, indem die Fälle immer häufiger wurden, in denen Bischöfe von den Päpsten Bestätigung und Weihe empfangen. Die Klöster strebten nun, soweit sie es vermochten, danach, sich von den Bischöfen eximieren zu lassen und unmittelbar unter Rom gestellt zu werden.

Indem die Besetzung des päpstlichen Stuhles den Kardinälen zugewiesen war, bekamen die Kardinäle eine Bedeutung, die fortwährend stieg. Hier erwuchsen allerdings in späteren Zeiten neue Gefahren für den päpstlichen Stuhl. Parteiungen der Kardinäle konnten zwiespältige Wahl hervorrufen. Sie veranlaßten im 14. Jahrhundert das furchtbarste Schisma, das die Kirche über sich ergehen lassen mußte. Einen ähnlichen Vorgang beobachteten wir bei den Domkapiteln, die als Wahlkörper bei Besetzung der Bischofsstühle erhöhte Bedeutung erlangten. In den Domkapiteln faßten die Adelsfamilien Fuß, die mit ihren zwiespältigen Interessen oft Unheil über die Bistümer brachten. Es ist keine Form auch in der Kirche sicher gewesen davor, daß sie, von Eigennutz mißbraucht, zum Unsegen statt zum Heil wurde.

In den Bischofsstädten bereitete sich noch eine andere Änderung vor, die durch das Investiturverbot nicht gewollt war, aber eine natürliche Folge des Investiturstreites sein mußte. Die Macht vieler Bischöfe als Stadtherren wurde erschüttert, da sich oft mehrere Bischöfe gegenüberstanden, einem Bischof in dieser Zeit fast immer, mochte er päpstlich gesinnt oder reformfeindlich sein, eine Opposition entgegentrat. Mit der Opposition hielten es meist die nach städtischer Freiheit strebenden Schichten, und so wurde durch den Investiturstreit die Emanzipation der Städte gefördert. Hier beginnt nun ein neues Feld sich zu eröffnen, auf dem religiöses Leben wie kulturelle Tätigkeit sich entwickeln konnte, wo aber das religiöse Leben auch in besonderem Maße die Pflege nötig hatte. In Mailand gewannen die Bürger, die sich zuerst in der Pataria zusammengefunden hatten, eine erhöhte Bedeutung. Die Bewegung, die gegen die Stadtherren gerichtet war, ergriff auch die anderen lombardischen Städte, wo ein empfindlicher Freiheitssinn erwachte. In Cambrai,

Reims, Thérouanne verbreitete sich ebenfalls unter dem Deckmantel der kirchlichen Reformbewegung eine städtische Emanzipationsbewegung.

Auf dem Lande hatte hingegen die kirchliche Reformbewegung wenig Änderung hervorgebracht. Hier war es noch nicht gelungen, die Landgeistlichen zu heben und aus der oft unwürdigen Stellung gegenüber den Grundherren zu befreien. Wohl hatte man es an Mahnungen, Verboten, Drohungen von kirchlicher Seite nicht fehlen lassen. Aber es gelang nicht, sie durchzuführen. Noch Kalixt II. mußte es erfahren, als er auf dem Konzil in Reims am 29. Oktober 1119 verbot, daß irgendein Geistlicher aus der Hand eines Laien die Investitur mit einer Kirche oder einem kirchlichen Gut in Empfang nehme. In diesem allgemeinen Verbot waren die Landkirchen eingeschlossen. Da erhob sich gegen den Papst lauter Protest von seiten der Geistlichen und Laien, und lange peinliche Verhandlungen begannen. Der Papst schalt wohl am nächsten Tag die Widersacher gehörig aus, aber er sah ein, daß er nachgeben müsse, und so begnügte er sich, das Verbot auf die Investitur der Bistümer und Abteien zu beschränken. Das Verbot der Laieninvestitur bei den Landkirchen konnte er nicht aufrechterhalten. Hier behauptete sich noch die niedere Eigenkirche, und mit ihr dauerten bei den Landgeistlichen die üblen Zustände wohl fort, die man schon oft beklagt hatte. Erst auf der 3. Lateransynode 1179 unter Papst Alexander III. konnte man eine Änderung der rechtlichen Lage herbeiführen, indem das Eigenkirchenrecht zum Präsentationsrecht des Kirchherrn herabgedrückt wurde. Wenn es Schwierigkeiten bei der Präsentation gebe, hervorgerufen durch den Streit zwischen mehreren Kirchherren, so sollte der Bischof die Kirche besetzen, wie er es für gut halte. Dasselbe sollte er auch tun dürfen, wenn innerhalb von 4 Monaten eine Präsentation nicht erfolgt wäre. So wird das Verfügungsrecht der Grundbesitzer über die Eigenkirche zum Patronatsrecht herabgedrückt, das in der Präsentation zum Ausdruck kommt.

Aber trotz aller Mängel und Unvollkommenheiten hatte doch die ganze Reformbewegung, in welcher der Investiturstreit nur eine Phase war, zu großen sittlichen Errungenschaften geführt. Man konnte dieselben an dem hohen Klerus deutlich sehen. Simonie und Priesterehe waren für immer gebrandmarkt. Vom Boden der Kirche aus durfte man sie nicht mehr verteidigen. Man konnte nicht mehr von einer Reformpartei reden, die diese Forderungen erhob. Es waren Forderungen der Kirche. Indem sie dieselben durchsetzte, hatte die Kirche sich selbst reformiert. Der Grundsatz war anerkannt, daß die Bischöfe nicht mehr in erster Linie des Herrschers Dienstleute sein sollten, sondern zunächst für den Dienst ihrer Kirche ausersehen waren. Die Freiheit der Wahlen ergab in den nächsten Zeiten durchgängig eine Hebung der Qualität der Bischöfe. Man ersah dafür oft Mönche aus, und lauterer Wandel und kirchlicher Eifer war viel mehr zu beobachten als früher, da nur zu viele es den Feudalherren gleich taten, die sie ernannt hatten.

Da die Mönche es gewesen waren, die den Anstoß zur ganzen Bewegung gegeben hatten, so ernteten sie auch nächst dem Papsttum, das zuletzt die Bewegung zum Siege geführt hatte, die Früchte des Sieges. Von der großen Blüte Clunis im 11. Jahrhundert, die ihren äußeren Ausdruck in der großen, von Abt Hugo erbauten Kirche fand, haben wir schon gesprochen. War Cluni aber bald schon im Verblühen, so sehen wir inmitten des Investiturstreites die Reformklöster in Deutschland erst auf ihrem Höhepunkt. Sie gruppierten sich um das Kloster Hirschau, in dem der päpstliche Legat Bernhard von Marseille fast ein Jahr lang gewilt und die Mönche mit ihrem Abt Wilhelm für die Sache Gregors VII. und die Reform der Kirche begeistert hatte.

Die Gewohnheiten von Hirschau, die denen von Cluni nachgebildet waren, verbreiteten sich schnell in Süddeutschland, zeigten aber einige Eigenheiten. Schon äußerlich. Wie die Kamaldulenser schon weiße Gewänder angenommen hatten, gab Wilhelm den Gewändern seiner Mönche die weiße Farbe, die manche Klöster damals, als der Kampf um die Enthaltsamkeit des Klerus geführt wurde, annahmen. Noch wichtiger ist die Ausdehnung der Wirksamkeit der Hirschauer Klöster auf Laienkreise. Wanderprediger zogen aus den Klöstern in die Umgegend und predigten den Laien von den Idealen der Kirche, von der Bekämpfung des Fleisches, aber auch von dem Ungehorsam der dem Papste entgegentretenden Fürsten und von den schlechten Priestern, die sich den Vorwurf der Simonie und des Konkubinats zuzogen. Scharf tadelte die kaiserliche Partei die Mönche, die so für die Sache des Papstes und gegen den Kaiser Propaganda machten. Sie verspottete ihre weiße Kleidung, als ob das Kleid und nicht die Tugend jetzt den Mönch kennzeichnen solle. Sie warf ihnen vor, daß die Mönche durch ihr Herumwandern gegen die Regel des hl. Benedikt verstießen, die vor allem Ortsbeständigkeit verlange. Aber die Vorwürfe wirkten nicht. Es war doch zu deutlich, daß der geistige Idealismus einer sittlichen Reform auf der Seite der Hirschauer Mönche war. Sie kämpften ja auch für die Freiheit der geistigen Macht gegen die an Kampfmitteln weit überlegene Macht des Kaisertums. So hören wir denn auch manches von der Wirkung ihrer Predigten.

Von vielen Seiten kamen Laien, die als solche ins Kloster eintreten und dort dienen wollten. Sie bildeten eine neue besondere Gruppe von Laienmönchen, die abgesondert waren von den Priester-mönchen oder denen, die zu Priestern herangebildet wurden. Solche Laienmönche finden sich in dieser Zeit nicht nur bei den Hirschauern, sondern auch in andern Klöstern, so in denen des Wilhelm von Dijon, Richard von Verdun und bei den Vallombrosanern, die vom hl. Gualbertus in Toskana gestiftet, zönotisches und eremitisches Leben auf Grundlage der Benediktinerregel verbanden. Diese Laienbrüder, auch Bärtlinge, weil sie den Bart trugen, oder Conversi genannt, gelobten in der Regel nur Keuschheit, Gehorsam und Ortsbeständigkeit, unterschieden sich äußerlich in Kleidung und Tonsur von den Priester-

mönchen. Sie hatten äußere Dienste im Kloster zu besorgen oder wurden für die Bewirtschaftung der Klöster und weltliche Ämter im Kloster verwendet. Insofern sie den Mönchen die äußeren Geschäfte abnahmen, die die Mönche zur Verbindung mit der Welt nötigten, waren sie nach dem Sinn der Klosterreform geeignet, die Mönche vor Verweltlichung zu bewahren. Auch für die wirtschaftliche Kultur sollten sie nachher in manchen Klöstern Bedeutung erhalten. Neben den *Conversi* gab es auch *Conversae*, sowohl in Frauenklöstern als auch in Männerklöstern, wo sie als Dienstfrauen Verwendung fanden. Noch in anderer Weise wirkten die Hirschauer Klöster auf ihre Umgebung. Laien, die in der Welt blieben, bildeten Genossenschaften zum Zwecke gleicher Lebensführung unter geistlicher Leitung, etwas ähnliches wie die Affilierten und dritten Orden, die nachher auftraten. Manche Vereinigungen gingen so weit, daß sie Gütergemeinschaft einführten und die Zustände der apostolischen Zeit erneuern wollten.

Unter den neuen Ordensgründungen, die in die Zeit des Investiturstreites zurückgehen, hat eine größere Bedeutung später erreicht der Kartäuserorden, benannt nach der Kartause (*Chartreuse*, ital. *Certosa*) bei Grenoble, wo der Stifter, der hl. Bruno, eine Einsiedlergemeinde 1084 gegründet hatte. Bruno aus Köln hatte sich als Kanonikus von Reims, durch das reformfeindliche, weltliche Treiben des Erzbischofs Manasse von Reims abgestoßen, dem Einsiedlerleben zugewandt. Sein Orden hatte ein besonders strenges Leben, und es wurde ihm zu besonderem Ruhme angerechnet, daß er nie eine Reform notwendig gehabt habe: „*Cartusia nunquam reformata, quia nunquam deformata.*“¹ Die Regel des hl. Benedikt war hier verschärft worden, indem die Mönche sich immerwährendes Stillschweigen auferlegten und von allen Fleischspeisen enthielten. Nur am Samstag kamen die in einzelnen Zellen lebenden Mönche zur Beichte und zur Erledigung gemeinsamer Angelegenheiten zusammen. Ihre Gewohnheiten wurden aber erst um 1130 aufgezeichnet und auch ihre Verfassung erst später ausgebildet.

Noch enger hing mit der kirchlichen Reformbewegung des 11. Jahrhunderts die Organisation der Augustiner Chorherren zusammen. Indem man die Weltgeistlichen bessern wollte, strebte man danach, sie an einzelnen Kirchen zu gemeinsamem Leben mit Verzicht auf das Sondereigentum zusammenzufassen. Schon Chrodegang von Metz hatte im 8. Jahrhundert dafür ein Statut entworfen, und Ludwig der Fromme hatte die Einrichtung in seinem ganzen Reiche verbreiten wollen, indem er durch Amalarius von Metz die Stellen aus den Vätern und den Kanones über das kanonische Leben zu einer Regel von 145 Kapiteln zusammenfassen ließ. Aber das kanonische Leben verfiel schnell wieder. Jetzt griff man den Versuch von neuem auf, für den sich die Päpste Nikolaus II. und Gregor VII. lebhaft interessierten. Als Norm wurde die sogenannte Augustinerregel eingeführt, die zu-

¹ Vgl. *Autore*, *Chartreux in Vacant*, *Dictionnaire de théol. cath.* II, 2286.

sammengestellt war aus Vorschriften, die Augustinus einst frommen Frauen von Hippo gegeben hatte, und aus zwei Reden von ihm über die Sitten der Kleriker. Diese Regel gab nun neben der Benediktinerregel allmählich eine neue Grundlage für klösterliche Organisationen ab. Nach ihr lebten zuerst die Chorherren am Lateran in Rom, zu Ste. Geneviève und St. Victor in Paris, auf dem großen St. Bernhard, wo der hl. Bernhard von Menthon ein Hospiz gegründet hatte, und an vielen anderen Kirchen in Deutschland, Frankreich und Italien. Nach den einzelnen Stiftern bildeten sich Kongregationen.

Daß eine so tiefgehende Bewegung, wie sie die Kirchenreform mit dem Investiturstreit war, auch in dem geistigem und künstlerischen Schaffen ihre Spuren hinterlassen mußte, leuchtet von selbst ein. Denn derjenige Stand, der von der Bewegung in erster Linie berührt wurde, der Klerus, war die noch fast allein literarisch und künstlerisch tätige Schicht. An der Menge der Streitschriften sehen wir, wie tief die Geister aufgewühlt wurden und sich erregten. Man zählt über 100 Streitschriften in dieser Zeit. Ein solcher literarischer Streit war seit Jahrhunderten nicht mehr dagewesen. Bisher hatte man sich meist nur begnügt, die ererbte Schulweisheit oder die Schriften der Väter weiterzugeben und zu bearbeiten. Nun war man darauf angewiesen, selbständig zu argumentieren und auf die Argumente der Gegner zu antworten, auch wohl zu überlegen, womit am meisten auf die Umwelt eingewirkt werden könnte. Denn man wollte jetzt auch außerhalb der Gelehrtenkreise Propaganda treiben. So bekommt die Literatur jetzt einen praktischen Wert, will das öffentliche Leben bestimmen. Wenn auch die Schriften in lateinischer Sprache geschrieben wurden, es fehlte nicht an Leuten, die bereit waren, sie dem Volke zu übertragen. Wir hören, daß die im Jahre 1081 geschriebene Schrift des Trierer Scholastikus Wenrich gegen Gregor VII. als Flugblatt weitergegeben und auf der Straße gelesen wurde. Da in Deutschland der Streit durch den Kampf zwischen König und Gegenkönig, Gregorianern und Antigregorianern am tiefsten eingriff, so stammen auch von da die meisten Streitschriften, nächst dem aus Italien. Frankreich steht etwas zurück. Aber an innerer Bedeutung werden die Streitschriften aus Deutschland von denen aus den romanischen Ländern übertroffen. Das entsprach der älteren Geistesbildung, die im Westen und Süden erwachsen war. Die Hälfte der Schriften kommt auf Bischöfe, die andere Hälfte hat Welt- und Ordensgeistliche zu Verfassern; die letzteren sind dabei in der Minderzahl. In Deutschland sind die für den Kaiser eintretenden Schriften zahlreicher als die, welche Gregor verteidigten; in den übrigen Ländern werden sie sich ziemlich die Wage halten. Der Störung des alten Geisterfriedens, welches Argument von den Antigregorianern immer verwendet wurde und nicht ohne jede Berechtigung war, stand die große geistige Regsamkeit wieder als ein Fortschritt gegenüber.

Durch die gemeinsamen Streitfragen, welche in den verschiedenen Ländern erörtert wurden, kamen die einzelnen Länder sich geistig

noch weiter näher. Der Gedankenaustausch, der ja bei der gemeinsamen Bildungsgrundlage und dem gleichen klerikalen Gelehrtenstand von selbst schon über die politischen Grenzen hinwegging, wurde reger denn je. Italien und Deutschland unterstanden beide dem Kaiser; in dessen Streit mit dem Papste befanden sich Freunde und Feinde in den gleichen Lagern. Mit Frankreich wurde eine rege geistige Verbindung vermittelt durch die Schulen im Westen des deutschen Reiches, die enge Verbindung mit französischen Schulen hatten. Blühende Schulen zogen von weit her Schüler an. So begann jetzt das Herumwandern von einer Schule zur anderen häufiger zu werden. Wie schon vorher viele Deutsche nach Lüttich gezogen wurden, so folgten sie nun auch den Lüttichern, die auf französische Schulen gingen. Frankreich, von wo die kirchlichen Reformideen ausgegangen waren, rüstet sich, die geistige Führung im Abendlande zu übernehmen. Die Schulen von Chartres und Fleury, von Paris und Reims strahlten teils in altem, teils in neuem Glanze. Aber auch Frankreich bezog Lehrer von auswärts. Sie kamen aus Italien, wo die Dialektik von alters her mehr als anderswo gepflegt wurde. Der von Bologna gekommene Wanderlehrer Lanfranc hatte durch seinen Eintritt in Bec die dortige Klosterschule zur berühmtesten in der Mitte des 11. Jahrhunderts gemacht. Den Ruhm der Schule von Bec erhöhte noch der von Lanfranc gebildete Landsmann Anselm aus Aosta, der zwanzig Jahre dem Kloster als Abt vorstand, dann wie Lanfranc auf dem erzbischöflichen Stuhle von Canterbury 1093—1119 für die weitere Reform von Ordens- und Weltklerus und den Anschluß an Rom eifrig tätig war, aber vor allem hervorragte durch das Ansehen, das er sich in den lebhaft werdenden philosophischen und theologischen Diskussionen seiner Zeit erwarb.

Den Anstoß zu dem interessanten Meinungsstreit gab die Wertschätzung, die der Dialektik seit der Mitte des 11. Jahrhunderts zuteil ward und durch den Streit um die Kirchenreform nur gefördert wurde. Wie einst die griechischen Sophisten, zogen Lehrer der Dialektik, die man *philosophi*, *sophistae*, *peripatetici* nannte, meist von Italien aus herum und boten, mitunter marktschreierisch, ihre Kunst an. Auch in theologischen Fragen, die ja am meisten interessierten, beanspruchten sie ein maßgebendes Wort. Da erhob sich aber mannigfacher Widerspruch. Schon Otloh von St. Emmeram hatte sich gegen sie erhoben, indem er ihnen vorwarf, daß sie durch die Autorität der Dialektik die Aussprüche der Heiligen Schrift einschränken wollten. Deshalb wollte er den von der Welt Abgewandten (*conversi*) nicht erlauben, daß sie sich mit den freien Künsten abgaben. In dem Streit um die Eucharistie, der besonders zwischen Berengar († 1088) und Lanfranc geführt wurde, war der Gegensatz zwischen Dialektik und Theologie zum ersten Male scharf hervorgetreten. Es fehlte nicht an Extremen von beiden Seiten, deren Widerspruch aber die Voraussetzung für eine Klärung der Geister bildete. Der strenge Kardinal Petrus Damiani ging in seiner Bekämpfung der Dialektiker und der

weltlichen Wissenschaft so weit, daß er in seiner 1067 verfaßten Schrift „über die göttliche Allmacht“ auch das Widerspruchsgesetz nicht als eine Schranke der göttlichen Allmacht gelten lassen wollte, damit nun freilich alle Wahrheitserkenntnis ins Wanken brachte. Um das „*ius magisterii*“ zurückzuweisen, das die Dialektiker beanspruchten, spricht er das erste Mal im Mittelalter von der Rolle einer Magd, mit der sich die weltlichen Wissenschaften gegenüber der Theologie bescheiden müßten.¹ Es war das eine Formel, die schon in der Patristik gebraucht worden war, von ihm aber verschärft wurde, indem er endgültige und entscheidende Wahrheiten nur in der Glaubenswissenschaft sehen wollte.

In den Bahnen des Petrus Damiani wandelte der als erster Magister in Deutschland gepriesene Manegold von Lautenbach, der nach manchen Wanderungen als Propst des Augustinerklosters Marbach im Elsaß um 1103 starb. Er verteidigte in seinem *Opusculum* gegen den Abt Wolfhelm von Brauweiler und in der Streitschrift gegen den Trierer Scholastiker Wenrich, die um 1083 verfaßt wurden, den Standpunkt, daß die Lehren der heidnischen Philosophen fast alle mit den christlichen Anschauungen unvereinbar wären. Sie führten ebenso wenig zu Gott wie die „Schar der Dichter, die Spaßmacher beim Hochzeitsfest des Götzdienstes, die mit ihrem erdichteten und unbescheidenen Lob die Seelen der Eitelkeiten Suchenden“ ergötzt haben.¹ In der zweiten Schrift begibt sich Manegold, indem er dem die Erbmonarchie und Heinrich IV. verteidigenden Wenrich entgegentritt, auf das staatsrechtliche Gebiet und führt als einer der ersten die königliche Gewalt auf einen Vertrag mit dem Volke zurück, durch den der König gewählt und eingesetzt wird. Dem Volke stehe es darum auch zu, den König abzusetzen und einen anderen zu erheben.

Der Fortgang des Streites ließ dann ein Problem hervortreten, das die mittelalterlichen Philosophen später mehr als irgendein anderes scheiden sollte: die Frage nach der Geltung der allgemeinen Begriffe (*universalia*). Dem Realismus gegenüber, der die reale Existenz der Universalien vertrat und bisher die herrschende Richtung war, begannen die Dialektiker damals den Nominalismus zu lehren, daß nur die Individuen reale Existenz hätten, die Gattungen und Arten bloß subjektive Zusammenfassung des Ähnlichen wären, nicht mehr Wert hätten als Namen und Worte (*nomina, voces*). Der erste Lehrer des Nominalismus soll ein gewisser Johannes gewesen sein, der vielleicht Mediziner aus der Schule von Chartres war. Deutlicher ist die Figur des Roscellin aus Compiègne, der in Soissons und Reims studierte, dann zu Loches in der Bretagne, wo Abälard sein Schüler war, in Besançon und Tours gelehrt hatte und um 1120 verschwand. Roscellin wandte seine Theorie, daß in der Wirklichkeit nur Individuen existierten, auf das Trinitätsdogma an, so daß nach ihm in der Gottheit drei

¹ Petrus Damiani *De divina omnipotentia* c. 5. Migne 145 col. 603.

² *Opusc. contra Wolfhelmum* c. 9. Migne 155 col. 158.

individuelle Substanzen sein sollten, also drei Götter. Dadurch erregte er schweren Anstoß und wurde 1092 von einer Kirchenversammlung zu Soissons zum Widerruf genötigt. Vom Nominalismus hören wir dann eine Zeitlang nichts mehr, bis er im 14. Jahrhundert wieder auflebt.

Durch Roscellin wurde Anselm von Canterbury veranlaßt, auf den Plan zu treten. Anselm, über den wir eine der besten Biographien des Mittelalters von seinem Berater Eadmer haben, vermied den theologischen Rationalismus des Berengar und Roscellin ebenso wie die Zurückweisung der Dialektik durch Petrus Damiani und seine Genossen. Er ging daran, die Glaubenswahrheiten dialektisch selbständig zu behandeln, ohne ihre Autorität anzutasten. Während die früheren Theologen sich darauf beschränkten, die Lehren der Kirchenväter wiederzugeben, ohne irgendetwas Neues zu lehren, wollte er sich durch eigenes Denken vernunftmäßige Einsicht in das verschaffen, was der Glaube ihn lehrte. So ist sein Ausspruch gemeint: „Ich suche nicht zu verstehen, damit ich glaube, sondern ich glaube, um zu verstehen (Credo, ut intelligam).“¹ Dabei unterscheidet er freilich noch nicht scharf zwischen Objekten, die von der Vernunft für sich erfaßt werden können, wie das Dasein Gottes, und reinen Glaubenswahrheiten, so daß er auch die Dreieinigkeit, die Notwendigkeit der Erlösung und die Auferstehung des Fleisches durch die Vernunft zu begründen sucht.

Es sind hauptsächlich theologische Einzelfragen, die Anselm in seinen Schriften behandelte. Die wichtigsten von diesen sind das Monologium und Proslogium, in denen er die ersten förmlichen Gottesbeweise im Mittelalter anzutreten sucht. Im Monologium geht er dem kosmologischen Beweis nach, indem er von dem Besonderen zum Allgemeinen, zum höchsten und besten, endlosen Absoluten aufsteigt. Im Proslogium versucht er den ontologischen Beweis, geht von dem Begriff des allervollkommensten Wesens aus, das nicht das allervollkommenste wäre, wenn es nur im Verstande existierte. Es müsse also auch in der Wirklichkeit sein. Diese Folgerung, die auch Thomas von Aquin ablehnte, muß aber als unzureichend angesehen werden. Doch wenn Anselm vielfach auch Wege beschritt, die nicht gangbar waren und wieder aufgegeben werden mußten, sein Verdienst bleibt es, daß er eine selbständige wissenschaftliche Behandlung theologischer Fragen in Angriff nahm und so die Zeit der Scholastik einleitete, welcher die Aufgabe zukam, der Philosophie ebenso ihre Rechte zu wahren wie der Theologie, beide zu fruchtbringender Harmonie zu vereinen und dann an den Aufbau der großen Synthesen zu gehen.

Noch mehr als auf die Philosophie und Theologie wirkten die Geisteskämpfe auf die kanonistischen Studien. Mehrere Gelehrte gaben sich daran, Sammlungen anzulegen, in denen die Rechte der Kirche und besonders des römischen Stuhles ihre Grundlage finden konnten. So entstanden in der Zeit des Investiturstreites die Sammlung des

¹ Proslog. 1. Migne 158 col. 227.

Bischofs Anselm von Lucca († 1080), die des Bischofs Bonizo von Sutri, welche 1089 oder 1090 abgefaßt wurde, und die zwischen 1093 und 1095 abgeschlossene des Kardinals Deusdedit aus Todi. Sie wurden aber übertroffen durch die Arbeiten eines französischen Schülers des Lanfranc, des Bischofs Ivo von Chartres († 1116), der sich mutig der ehebrecherischen Verbindung des französischen Königs Philipp I mit Bertrada von Anjou widersetzte, im Investiturstreit aber eine vermittelnde Haltung einnahm, wie sie nachher im Wormser Konkordate zu einem billigen Vergleich führte. Drei kanonistische Sammlungen sind seine Hauptwerke: die „*Collectio tripartita*“, das „*Decretum*“ und die „*Panormia*“. Etwas später schrieb der zuletzt (1121) in Cluni eingetretene Lütticher Domherr Alger seine kleine Bearbeitung der Lehre von der kirchlichen Disziplin „*De misericordia et iustitia*“ und einen noch unedierten „*Liber sententiarum*“, aus dem Gratian geschöpft haben soll.

Bei den Kanonisten dieser Zeit begegnet uns zum ersten Male eine neue Methode der Erörterung strittiger Fragen, die später die Unterrichtsmethode der Scholastik kennzeichnen sollte. Man stellte in den Kategorien *Sic* (Ja) und *Non* (Nein), die scheinbar oder wirklich für und gegen eine These sprechenden Autoritäten einander gegenüber und suchte dann den Widerspruch nach bestimmten Regeln auszugleichen. Das Verfahren finden wir zuerst in den Traktaten, welche der Gregorianer Bernold von Konstanz „über die Sakramente der Exkommunizierten“ und „über die Vermeidung des Verkehrs mit den Exkommunizierten“ schrieb;¹ dann auch in den eben genannten Sammelwerken des Deusdedit und des Ivo von Chartres.

Am deutlichsten läßt sich natürlich bei der Geschichtschreibung die Einwirkung der Zeitereignisse erkennen. Der alte, rein berichtende Ton der Chroniken tritt zurück. Die Verfasser suchen den Zusammenhang der Ereignisse zu erfassen, die Motive der handelnden Personen darzulegen und scheuen sich nicht, sondern streben vielfach danach, ihre Auffassung und ihre Parteistellung zum Ausdruck zu bringen. Den Übergang sehen wir am deutlichsten in den Fortsetzungen der Weltchronik Hermanns des Lahmen von Reichenau. Der erste Fortsetzer, Hermanns Schüler Berthold, fährt von 1055 ab zuerst noch in der alten Weise fort, in der alles, was der König tut, mit Achtung behandelt wird. Die Wahl des Cadalus erscheint ihm berechtigt, Alexander II. ist der illegitime Eindringling. Dann aber ändert er seine Auffassung. Seit 1070 sieht er Alexander II. als rechtmäßigen Papst an. Von 1075 ab führt ein noch ausgesprochenerer Gegner Heinrichs IV. die Feder. Eine scharf kaiserfeindliche Auffassung zeigt ebenso die weitere Chronik, die der in Konstanz gebildete und als Verfasser von vielen Streitschriften bekannte Mönch Bernold zuletzt im Allerheiligenkloster zu Schaffhausen bis kurz vor seinem Tode (1100) schrieb. Stark subjektiv gefärbt sind die mit großer Darstel-

¹ Mon. Germ. Libelli de lite II, 89 ss., 112 ss. Vgl. Grabmann, Gesch. der scholast. Methode I, 234 ff.

lungskunst verfaßten Annalen des Lambert von Hersfeld, der vom Standpunkt der aufständischen Sachsen aus Heinrich IV. verurteilt. Der kaiserfreundliche und kaiserfeindliche Standpunkt mischen sich in der großen Weltchronik, die unter dem Namen des Abtes Ekkehard von Aura geht, deren ersten Teil der auf Heinrichs Seite stehende Prior Frutolf vom Kloster Michelsberg bei Bamberg geschrieben hat, während die Fortsetzung von 1101 ab der die päpstliche Sache vertretende Ekkehard verfaßte, der mit einem harten Urteil über Heinrich V. 1125 schließt.

In Lüttich war man damals kaiserfreundlich und reformfeindlich. Die Zahl der verheirateten Geistlichen war hier so groß, daß die Verkündung des Cölibatsgebotes tumultuarische Bewegung hervorrief. Diesen Standpunkt vertrat der Verfasser einer viel benutzten Weltchronik, Sigebert von Gembloux († 1112), der, obwohl tadelloser Mönch, Gregor VII. vorwirft, er rufe die Gemeinden gegen den Priester und die Völker gegen den König zu den Waffen und zerstöre den alten Bund zwischen Staat und Kirche. Er zeigt uns in einer anderen Schrift, daß man damals Schriftsteller wohl zu schätzen wußte, indem er, den Hieronymus nachahmend, unter dem Titel „De scriptoribus ecclesiasticis“ 171 kirchliche Schriftsteller mit ihren Werken zusammenstellte. In dem Abt Hugo von Flavigny im Sprengel von Autun, der um 1100 herum eine Weltchronik schrieb, haben wir einen Mönch, der von der päpstlichen Seite zur kaiserlichen Partei überging, empört über die Habsucht päpstlicher Legaten.

Anderseits weiß man damals auch, wie wichtig authentische Aktenstücke sind, und Paul von Bernried hat darauf ganz seine Biographie des Papstes Gregors VII. aufgebaut. Eine sehr sorgfältige Bearbeitung der Klostergeschichte haben wir aus dem unter Abt Desiderius, dem späteren Papst Viktor III., blühenden Monte-Cassino von dem Klosterarchivar Leo, dessen wertvolle, zuverlässige und klare, bis 1075 reichende Darstellung auch mitten in dem Streite seiner Zeit selten leidenschaftslosen Sinn bekundet. Feinen psychologischen Sinn zeigt das Lebensbild, welches uns der Domherr Adam in seiner Geschichte der Hamburger Bischöfe von dem ehrgeizigen Erzbischof Adalbert entworfen hat. In rhetorischer Form bietet vielleicht das Beste eine kleine Biographie, die als warmer Nachruf bald nach dem Tode Heinrichs IV. verfaßt ist, freilich voll Unrichtigkeiten und in parteiischer Darstellung. Sie rührt wohl von einem früheren Kanzler Heinrichs IV., Erlung, her, der Bischof von Würzburg wurde.

Die Fortschritte der Geschichtschreibung zeigen sich somit nach zwei Seiten, nach einer urkundlichen Begründung einmal, dann nach einer lebhafteren Erfassung und Darstellung der Ereignisse, die eine innere Verbindung derselben herzustellen sucht, dabei aber der Subjektivität größeren Spielraum gewährt und ebenso der Parteilichkeit dient. Die größere Selbständigkeit des Denkens führte auch dazu, daß einige den Boden des Dogmas verließen und sich offen mit ihm in Widerspruch setzten. Weil das aber erst vereinzelt geschah, so

erregte es das größte Aufsehen. Namentlich war das bei dem Auftreten des Berengar von Tours der Fall mit seiner Leugnung der Wesenswandlung in der Eucharistie, die ihm mehrere Verurteilungen, auf der Ostersynode zu Rom 1050, zu Vercelli in dem nämlichen Jahr und im nächsten Jahre zu Paris zuzog und viele Gegenschriften veranlaßte. Diese Angelegenheit führte aber noch nicht zu einem tragischen Konflikt, da Berengar 1079 in Rom ein rechthgläubiges Bekenntnis ablegte und auf dem Konzil von Bordeaux wiederholte.

Aber es gab andere Fälle, wo man zu der Verurteilung der Ketzer zum ersten Male wieder Stellung nahm. Mehrere Chorherren in Orléans wurden der Häresie geziehen. Es scheint das erste Auftreten der aus dem Orient über Italien kommenden Lehre der Katharer zu sein. König Robert von Frankreich berief darauf im Jahre 1022 eine Versammlung von Bischöfen und Baronen in die Kathedrale von Orléans, wo man mit den Angeklagten verhandelte, die sich weigerten, zu widerrufen. Das Volk verlangte stürmisch ihren Tod, und König Robert ließ sie verbrennen. Im ganzen fanden dreizehn Personen, Kleriker und Laien, auch eine Nonne, den Feuertod. Es ist das erste Fall der Ketzerverbrennung im Abendlande, war aber die alte Strafe, die in dem germanischen Heidentum gegen Zauberei angewendet worden war und die in der Volksanschauung als berechnigte Strafe noch fortgelebt zu haben scheint. Darauf begegnet uns der Feuertod als Ketzerstrafe öfters, während Heinrich III. 1051 in Goslar mehrere Ketzer hängen ließ. Das Merkwürdige ist, daß damals nicht die kirchlichen Obrigkeiten, sondern die weltlichen und das Volk zur Todesstrafe drängten. Wazo, der uns schon bekannte treffliche und weitblickende Bischof von Lüttich, sprach sich auf eine Anfrage des Bischofs von Chalons entschieden gegen die Anwendung des weltlichen Schwertes aus: das sei gegen den Geist der Kirche und die Worte des Heilands, der gesagt habe, man solle das Unkraut stehen lassen bis zur Zeit der Ernte, nur die Exkommunikation solle die Ketzer treffen. „Suchen wir nicht durch die Macht des weltlichen Schwertes diesem Leben diejenigen zu entziehen, deren der Schöpfer und Erlöser schonen will, damit sie von den Fallstricken des Teufels, durch die sie gefangen gehalten werden, zu seinem Willen zurückkehren.“¹

Aber diese Fragen sollten erst im nächsten Jahrhundert brennender werden. Im 11. Jahrhundert sehen wir noch überall die ungetrübte Einheit des Glaubens und eine zunehmende Freude am Glauben, die nirgends lebhafter uns entgegentritt als in der seit der Mitte des Jahrhunderts voll einsetzenden Blüte der romanischen Kunst in ihrer großen Mannigfaltigkeit. Die Idee des Weltimperiums hatte sich nicht durchsetzen können gegenüber dem kirchlichen Streben nach Freiheit und Unabhängigkeit. Der frische Zug, der in der Kirche allenthalben zu erblicken ist, ergreift die Bevölkerung in den alten Städten Italiens wie in den jung emporstrebenden Städten Frankreichs und Deutschlands. Sie wollen alle ihre Kirchen haben, so neu und schön als es

¹ Anselmi Gesta Episc. Leodic. Mon. Germ. SS. VII, 227.

nur möglich ist. Da hier lokales Selbstbewußtsein vielfach den Antrieb gibt, so verlangt auch lokale Eigenart, die natürlich auch von örtlichem Können bedingt wird, Berücksichtigung. So wetteifern mit den Klöstern, die den Triumph hatten, zu der siegenden kirchlichen Reformbewegung den Anstoß gegeben zu haben, den Kapiteln der Domstifte, die in dem Wahlrecht neue Rechte und neue Bedeutung erhalten, den Kollegiatstiften, in denen durch gemeinsames Leben würdiger Priesterwandel wieder erblüht, die Bürgerschaften der Städte, die reich werden durch ihren Handel und stolz darauf sind, als politische Faktoren nun auch in Betracht zu kommen, indem sie Partei ergreifen für oder gegen ihren Stadtherrn.

Selbst wenn die Bürgerschaften, wie in den rheinischen Städten, auf die Seite des Königs treten gegen den Papst, so wollen sie zeigen, daß auch sie ihre Kirche schätzen, und bleiben im Kirchenbau nicht zurück. Heinrich IV. hatte ja auch alles Interesse, durch Unterstützung der Kirchenbauten zu zeigen, daß er die Ehre des Allerhöchsten nicht anders sucht wie seine Vorfahren, deren Rechtsstellung gegenüber dem Papsttum er für sich beibehalten wollte. Damit konnte er hoffen, am wirksamsten die Bemühungen derer zuschanden zu machen, die ihm in kirchlich gesinnten Kreisen die Sympathien entfremden wollten. Daraus erklärt es sich, daß der Investiturstreit die kirchliche Bautätigkeit, die schon vorher rege ist, in keiner Weise unterbricht, sondern eher fördert. Da die kirchlichen Fragen im Vordergrund stehen, so beschäftigten sich alle Geister damit, und sie stehen sich ja nur darin gegenüber, daß die einen den anderen den Vorrang in der Kirche streitig machen. Kirchenfeindlich in unserem Sinne war so gut wie niemand. Endlich trug natürlich viel zur Freude am Kirchenbauen bei, daß sich der allgemeine Wohlstand hob, die Bevölkerung sich mehrte, weil verheerende Einfälle fremder Völker aufhörten und auch die innere Ordnung sich trotz allem befestigte. Wiederholt hören wir aus Deutschland, daß in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts Holzkirchen durch Steinkirchen ersetzt worden seien. Das rühmte insbesondere der Biograph des Bischofs Altmann von Passau, eines eifrigen Anhängers Gregors VII.: „Vor seiner (Altmanns) Ankunft (d. i. 1065) waren fast alle Kirchen in seinem Bistum aus Holz und ohne jeden Schmuck. Aber auch die Priester waren sozusagen hölzern, weil sie ihren Frauen und weltlichen Geschäften ergeben waren und ganz unkundig des göttlichen Offiziums. ‚Miserere mei Deus‘ sangen sie als Kanon, ‚Attendite‘ als Passion. Jetzt aber sind infolge seines Eifers fast alle Kirchen in seinem Bistum aus Stein, versehen mit Büchern, Gemälden und anderem Schmuck und, was die Hauptsache ist, gut besetzt mit keuschen und gebildeten Priestern. Zugleich glänzt das ganze Land mit vielen Klöstern und Stiftern, in denen Tag und Nacht mit großer Sorgfalt das göttliche Offizium gepflegt wird.“¹ So vernehmen wir aus Deutschland dasselbe, was uns aus Frankreich schon zwei Generationen vorher berichtet

¹ Vita Altmanni c. 17. Mon. Germ. SS. XII, 234.

wurde, als sich die Früchte des Wirkens der Cluniacenser bemerkbar machten.¹

Was am meisten bei den großen Kirchenbauten der Zeit überrascht, ist die Mannigfaltigkeit. Die Verschiedenheiten treten sich so nahe gegenüber, daß es schwer ist, landschaftliche Typen aufzustellen und abzugrenzen. Diese Mannigfaltigkeit offenbart uns deutlich einen neuen Zug in der christlichen Gesellschaft des Abendlandes, der uns voll in die Erkenntnis tritt, wenn wir daran denken, daß bis ins 9. Jahrhundert, von wenigen Rundbauten abgesehen, die altchristliche Basilika das Schema für den Kirchenbau abgibt. Sie ist auch jetzt noch die Grundlage für die romanischen Kirchen, aber man entfernt sich von ihr immer mehr und freut sich an eigenartigen freien Leistungen, zu denen vor allem das Problem der gewölbten Steindecke anregt.

Dieses Verlangen nach individueller Gestaltung entspricht dem Streben nach Sonderung, wie es in der feudalen Gesellschaftsordnung sich uns zeigt, aber auch in der Gliederung des Abendlandes in verschiedene Staaten im Gegensatz zu dem Einheitsstaat, wie ihn Karl der Große noch vor Augen hatte. Es spiegelt sich auch wieder in den verschiedenen Formen der Volkssprache, die sich um so freier in Dialekten entfalten können, weil keine Landessprache als Schriftsprache ihnen Schranken und Fesseln anlegt. Die Gelehrten zwängen nicht mit ihrer lateinischen Schulsprache das Volk. Sie müssen vielmehr zum Volke kommen und in der Sprache des Volkes reden, wenn sie von ihm verstanden werden wollen, wie die Dichter und Spaßmacher, die das Volk bewegen, unterhalten oder ergötzen wollen. Die zunehmende Berücksichtigung des Volkes in nun zahlreicher werdenden literarischen Erzeugnissen, die in das Gewand der Volkssprache gekleidet sind, zeigt die sich mehrende Bedeutung des Volkes, und diese tritt uns auch in den Verschiedenheiten des romanischen Baustils entgegen, die allen Individualitäten die Tür offen lassen.

Trotzdem sich die einzelnen Unterschiede schwer kennzeichnen lassen, tritt uns deutlich wieder die Verschiedenheit entgegen, die wir so oft schon auf geistigem Gebiet zwischen Italien und den Ländern nördlich der Alpen wahrgenommen haben. In Italien bleibt man konservativer, scheut man sich mehr denn anderswo, die altchristlichen Traditionen zu verlassen, auf die man dort auch besonders stolz sein konnte, und durch die man zur antiken Kunst den Weg zurückzufinden hoffte. Am zähesten hält man in Rom an dem überlieferten Typus der großen alten Basiliken fest. Roms Aufgabe war immer die Hut der Überlieferung. Die Städte in Toskana verlassen auch kaum die hergebrachte Form, zeigen aber ihren Wohlstand durch prunkvolle Dekoration und Schmuck. Eigene Wege sucht Pisa, das damals seine Blüte erlebte, indem es als erste unter den italienischen Städten auf Kosten der Sarazenen sich eine Seeherrschaft im Mittelmeere begründen wollte. Dort wollte man bei dem 1063 begonnenen, 1118

¹ Siehe oben S. 204 ff.

vollendeten Bau der Kathedrale über die Form der Basilika hinausgehen, in dem mächtigen Querhaus mit seinen Apsiden an den Enden, dem vorspringenden Ostbau, der Kuppel über der Vierung Gedanken des orientalischen Zentralbaus verwirklichen. Dagegen zeigen die Kirchenbauten in der Lombardei schon den Übergang zu den nördlichen Ländern, indem wir hier zu dieser Zeit in S. Ambrogio in Mailand und in S. Michele in Pavia die Überwölbung der Basilika mittels Kreuzgewölben treffen, während die von 1043 an neugebaute und 1085 eingeweihte S. Markus-Kirche in Venedig, wo man immer die Verbindung nach Konstantinopel festhielt, rein byzantinische Formen in dem Grundriß und den Kuppeln aufweist.

Nördlich der Alpen ist man unabhängiger von den alten Traditionen. Während man in Italien noch die alten horizontalen und dekorativen Neigungen beibehält, strebt man im Norden in freien Konstruktionen nach der Höhe und zeigt damit, daß die Leitung des Abendlandes und der Idealismus, der die geistige Entwicklung bestimmen sollte, für die nächste Zeit im Norden lag. Hier beginnt man in den Türmen und Kreuzgewölben immer energischer die vertikale Richtung, das Streben himmelaufwärts zu betonen, das in der bald nachher einsetzenden gotischen Periode zu den kühnsten Wagnissen führt. Den Übergängen, die zu diesem Abschluß führen, kommt aber ein besonderer Reiz zu. Frankreich hat dabei wie in dem religiösen Leben die Führung.

In Frankreich waren durch die Zerstörung vieler Kirchen im 9. und 10. Jahrhundert der Baukunst im Süden und Westen auf einmal viele Aufgaben zugewiesen worden. Sie suchte neue Wege, indem sie den Typ der Basilika mit ihrer so wenig dauerhaften flachen Holzdecke aufgab und zuerst das Problem des Steingewölbes auf verschiedene Weise zu lösen strebte, wobei man die hier noch am besten weitergegebenen Überlieferungen römischer Bautechnik benutzen konnte. Im Süden verschwinden die flachgedeckten Basiliken schon im 11. Jahrhundert fast vollständig, und das gewölbte System wird überall eingeführt, aber meist in der Form des Tonnengewölbes. Dann hatte man, als die Bedeutung der Kirche mit dem Siege der Reform deutlicher wieder hervortrat, ein Verlangen nach Monumentalität. Früh ging man daran, den Chor und die Portale glanzvoll zu entwickeln. Die Ausgestaltung des Chores entsprach der Bedeutung, die seit dem 11. Jahrhundert der Ordens- und Stiftsklerus erlangte, der in den tonangebenden Klöstern und vielen Chorherrenstiftern mannigfaltig zur Geltung gelangte. Der Chor, der Raum des Hauptaltars und des Chorgebetes, wurde noch mehr hervorgehoben durch An- und Umbauten, indem man einen Umgang herumlegte und zu diesem noch ausstrahlende Kapellen hinzufügte. Im Norden Frankreichs verschwinden die antiken Elemente, und es zeigt sich eine Annäherung an germanische Formen, dazu eine strenge Nüchternheit, die besonders in der Normandie hervortritt, welche mit ihren Formen auch Englands Kirchenbauten bestimmt. Hier wie in den deutschen Rheinlanden fand

man die Lösung des Gewölbeproblems zwar erst später, aber sogleich im Kreuzgewölbe, und erreichte damit einen harmonischen Ausgleich mit der Tradition, da das Kreuzgewölbe sich mit dem Gestaltungsprinzip der Basilika am leichtesten verband. Damit wies man auch der Zukunft die Bahnen, denn hier hatte die gotische Kunst ihre ersten Anknüpfungspunkte.

In Deutschland hielt man noch zu dieser Zeit im allgemeinen zäher als in Frankreich an der hergebrachten Basilika mit der flachen Decke fest. Den Stempel der Zeit tragen am deutlichsten die von dem Kloster Hirschau aus beeinflussten süddeutschen Kirchenbauten. Die neue Kirche, die Abt Wilhelm in Hirschau zu Ehren der Apostelfürsten baute, war die größte romanische Kirche in Deutschland. Die besonderen Bedürfnisse der gottesdienstlichen Gewohnheiten der Cluniacenser, die große Zahl der Mönche, die vielen Konversen und das Zuströmen der Laien an den Festtagen waren dabei berücksichtigt. Das auf der Ostseite des Querschiffs liegende Altarhaus, der für den Chor bestimmte Raum der Vierung, der sich noch darüber hinaus bis zum ersten Pfeilerpaar des Langhauses erstreckte, und das Querschiff bildeten die eigentliche Mönchskirche mit eigenen Türmen an der Westwand des Querschiffs. Jenseits der Türme war das Laienhaus, wo sich die großen Prozessionen entfalteten, die auch noch einen Vorhof benutzten. Davor zwei am Eingang des Vorhofs stehende Doppeltürme, nach dem Muster von Cluni, dessen letzten Neubau aber die Hirschauer noch nicht als Vorbild nachahmen konnten.

Diese Hirschauer Musterkirche fand vielfache Nachahmung. Aber man blieb doch nicht ganz in den alten Bahnen. Fast unvermittelt geht man auch in Deutschland am Ende des 11. Jahrhunderts an das in Frankreich so vielfach behandelte Problem des Gewölbebaues und löst es in großartiger Weise in den Kreuzgewölben der Dome von Speier und Mainz, die der Zeit weit vorausseilen. Heinrich IV. war es, der den Speierer Dom, die Grabstätte seiner Familie, bei dem zwischen 1086 und 1100 vollzogenen Umbau wölben und dann auch den gewölbten Umbau des Mainzer Domes um diese Zeit ausführen ließ. Diesen schließt sich die zwischen 1093 und 1156 erbaute Kirche der Benediktinerabtei Maria Laach an, die mit ihren 6 Türmen ein gut erhaltenes Bild gibt von der monumentalen Würde romanischer Bauten und zumal in der ernsten landschaftlichen Umgebung heute wieder großartig wirkt als Heim einer frommen Betergenossenschaft.

Durch ihre mächtigen äußeren Wirkungen haben die romanischen Kirchenbauten bis heute dauernde Wirkungen ausgeübt. Wie die Kirchen insgesamt unser Landschaftsbild bestimmen, so sind die romanischen Kirchen als die ältesten, in markanten Formen erhaltenen architektonischen Bauten die stummen Zeugen von der Zeit, in der der religiöse Geist sich innerlich kräftigte, das ganze Abendland in freiem Zusammenschluß einte und ihm einen Idealismus einhauchte, der sich in den Kreuzzügen die Führung der Weltkultur erstritt. Um diesen Kampf durchzuführen, mußte aber die führende Laienschicht von die-

sem Idealismus ergriffen werden. Wie das geschah, wollen wir in einigen Zügen darlegen, indem wir uns nun der ritterlichen Welt zuwenden.

§ 6. Die religiöse Erziehung der Ritter. Der Gottesfriede. Religiöse Spiele.

Seitdem die Grundherrschaften das ganze wirtschaftliche und soziale Leben beherrschten und das Lehnswesen sich festgesetzt hatte, das heißt seit dem Emporkommen der Karolinger, können wir unter den Laien eigentlich nur zwei große soziale Klassen unterscheiden: die Masse der Bauern, die auf den Gütern der Großen zumeist das Land bebaut, und die Aristokratie der ritterlichen Grundbesitzer, neben die in wirtschaftlicher Beziehung die Stifter und Klöster als geistliche Grundbesitzer treten. Zwischen die beiden Klassen der grundbesitzenden Ritter und der Bauern schiebt sich seit dem Ende des 11. Jahrhunderts allmählich eine neue Klasse ein, die der Bürger in den Städten, welche die alte feudale Ordnung zu sprengen beginnen. Die feudale Ordnung kommt zum Ausdruck in der Unterordnung von nicht landbesitzenden abhängigen Leuten unter die grundbesitzenden Herren. Alle diese Herren, die nicht zu arbeiten brauchten, bildeten den privilegierten Stand der Besitzer. Aber auch sie haben, soweit sie Laien sind, alle einen Beruf, den des Kriegers. Der Beruf bestimmt sogar den sozialen Stand. Wie fast alle, die den Boden bebauen, ohne Rücksicht darauf, ob sie ursprüngliche Freie, Unfreie oder Halbfreie waren, zu dem Stande der Bauern, der *ignobiles*, gezählt werden, so bestimmt auch nach oben der Beruf den Stand. Über den Bauern stehen diejenigen, welche den Beruf eines Kriegers ausüben als die *nobiles*.

Der Kriegsdienst war allmählich zu einem Privileg der Reichen geworden, weil nur diese ihn leisten konnten und die minder Wohlhabenden sich lieber in Abhängigkeit begaben, um des drückenden Kriegsdienstes enthoben zu sein. Denn die Ausrüstung und der Unterhalt waren immer kostspieliger geworden, seitdem man nur noch zu Pferde kämpfte. Das wird allgemein seit dem 9. Jahrhundert Brauch. Weil man nur noch zu Pferde in den Krieg zog, hieß der Krieger Ritter, französisch *chevalier*, italienisch *cavaliere*, spanisch *caballero* von *caballus* = Pferd. Das lateinische Wort *miles* bekommt dadurch einen anderen Sinn. Wir dürfen es im Mittelalter nicht mit Soldat übersetzen. Es bezeichnet vielmehr in dieser Zeit den zu Pferde kämpfenden Krieger, den Rittersmann. Die Mittel, die der Ritter für seine Rüstungen und seine Kriegsfahrten notwendig hatte, gewährte ihm sein Landbesitz, den ihm grundholde Bauern bearbeiteten.

Nach der verschiedenen Größe des Landbesitzes stufen sich die Klassen der edlen Herren ab. Am nächsten unter dem Könige, der keinen über sich hat als den Herrgott, stehen die Herzöge, Markgrafen, Grafen als die Kronvasallen. Sie haben einen Landbesitz von

vielen hundert Dörfern und können danach Tausende von Rittern als ihre Vasallen zum Kampfe aufbieten. Sie hatten sich in Frankreich im 10. Jahrhundert zu einer dem König gleichen Macht emporgeschwungen, und einige von ihnen galten noch als nationale Stammeshäupter wie der Herzog von Gascogne und der Graf von Bretagne. Die anderen sind die Nachfolger hoher karolingischer Beamter, wie die Herzöge von Burgund, von Aquitanien und der Normandie. In Deutschland sind es in erster Linie die Stammesherzöge, die in hartem Kampf mit den Königen stehen. Es ist das die Schicht, aus der später die weltlichen Landesfürsten hervorgingen. Als Fürsten sah man die Inhaber der geistlichen und weltlichen Reichsämters, später nur die Inhaber unmittelbarer weltlicher oder geistlicher Reichslehen an.

Dann kommen als dritte Klasse die höheren Adligen, die in der Regel mehrere Dörfer besitzen und auch einen Trupp von Rittern aufzubieten vermögen. Die Bezeichnungen sind nicht immer die gleichen. Im Westen und im Süden Frankreichs wie in der Normandie hießen sie barons, im Osten Sires oder Seigneurs, in der Lombardei Capitanei, in Spanien die ricos hombres, in England Lords, in Deutschland Freiherren, im Lateinischen domini. Später nannte man sie bannerets, fänner, weil sie, um ihre Leute zusammenzuhalten, an die Spitze ihrer Lanzen ein viereckiges Banner setzten.

Das sind die ursprünglichen drei Klassen des Heerschildes, wie man die Rangordnung der Lehnfähigen später zu benennen beliebte, die Mitglieder des hohen Adels. Dazu kommen aber allmählich noch weitere Schichten von solchen, die rechtlich anfangs unfreie Dienstmannen (ministeriales) waren, durch ihren ritterlichen Beruf aber zu Adligen wurden. Zunächst schloß sich als vierter Stand den Baronen an die große Masse der gewöhnlichen Ritter, chevaliers, englisch knights an. Im Italienischen hießen sie die valvassores. Auch kommt der Name bacheliers vor, lateinisch miles unius scuti, weil sie keinen Schild mehr unter sich hatten. Es sind meistens nur die Besitzer eines Dorfes oder eines Teiles davon, das sie von ihrem Herrn erhalten haben, um ihm immer in den Kampf zu folgen. Zuletzt im 13. Jahrhundert wird auch noch eine Klasse aus den Waffenknechten und Schildträgern gebildet, den écuyers, valets, squires.

Das Eigentümlichste in der sozialen Gliederung dieser ritterlichen Gesellschaft ist das Vasallitäts- oder Lehnverhältnis. Geschaffen in den letzten Zeiten der Merowinger, als die ersten Karolinger das Bedürfnis hatten, kriegerische Kräfte um sich zu sammeln und ihnen die Mittel der Ausrüstung zu liefern, beruhte es darauf, daß der Grundbesitz nur zur Leihe als beneficium einem Untergeordneten gegeben wurde gegen bestimmte persönliche Verpflichtungen. Es gab eine ganze Hierarchie über- und untergeordneter Verhältnisse, indem innerhalb der verschiedenen Stufen der Lehnshierarchie ein jeder vom Herzog bis zum Ritter nach oben Lehnsmann, nach unten Lehnsherr war. Seit dem 10. Jahrhundert heißt das Lehen (beneficium) feudum, foedum, französisch fief. Das Wort ist wohl dem allod, welches ganzes

Eigentum, freies Eigentum bedeutet, gegenüberzustellen und als beschränktes Eigentum aufzufassen.

Der Untere, der Vasall oder Lehnsmann bindet sich seinem Herrn, Senior, gegenüber, von dem er das Lehen empfängt, durch einen feierlichen Akt. Auch nachdem das Lehen erblich geworden ist, muß die Übergabe des Lehens an den Sohn durch diesen feierlichen Akt vollzogen werden. Der Vasall erkennt seine Untergebenheit an, indem er vor dem Herrn niederkniet, seine gefalteten Hände in die des Herrn legt und sich als dessen Lehnsmann (*homo*) erklärt. Weil er sich an einen anderen bindet, heißt er *homo ligius*. Dieser Akt ist das *homagium*. Der Herr hebt den Knienden auf und gibt ihm den Friedenskuß. Verbunden damit wird der Lehnseid. Der Vasall schwört, die Hand auf das Evangelium oder auf Reliquien gelegt, daß er dem Herrn Treue bewahren wolle. Das ist die *fidelitas*, *fides*, *foi*. Die beiden Akte zusammen, das *homagium*, die symbolische Verpflichtung, und der Treueschwur bilden die *Commendatio*, die Hulde. Zur Belohnung für die Verpflichtung und den Eid gibt der Herr seinem Mann das Lehen, in der Regel Landbesitz. Es kann aber auch irgendein anderer Gegenstand eines Einkommens oder eines gewinnbringenden Rechtes sein. Die Übergabe findet ebenfalls durch einen symbolischen Akt statt. Der Herr gibt dem zu Belehrenden einen Zweig, einen Stab, einen Handschuh, ein Schwert oder eine Lanze oder Sporen oder einen Becher, welche das Symbol des zu übergebenden Lehens darstellen. Das ist die *investitura*, die symbolische Einweisung in den Besitz.

Das Übergebene wird aber nicht zu vollem Eigentum übergeben, sondern nur zur Nutznießung. Der Herr bleibt gesetzlich der Eigentümer. Beim Tode des Vasallen fällt das Recht wieder an den Herrn zurück. Ebenso muß bei dem Tode des Herrn der Vasall die Verpflichtung gegenüber dem neuen Herrn erneuern. Es ist nur in einem gewissen rechtlichen Sinn richtig, wenn man sagt, die Lehen seien erblich geworden. Erblich wurde nur das Recht, ein Vasallenverhältnis mit dem Herrn einzugehen. Das Lehen selbst blieb in dem Eigentum des Herrn. Der Vertrag galt immer nur auf Lebenszeit und mußte bei jeder neuen Generation, bei dem Wechsel des Herrn (Herrenfall) oder bei dem Wechsel des Mannes (Lehns- oder Mannsfall), erneuert werden. In Wirklichkeit kam allerdings das Recht auf die Erneuerung des Lehnsvertrags auf die Erblichkeit des Lehens hinaus. In Frankreich sind die Lehen schon am Ende des 10. Jahrhunderts erblich geworden. In Italien wurde die Erblichkeit der niederen Lehen durch Konrad II. 1037 anerkannt. In Deutschland geht die Entwicklung langsamer vorwärts und ist erst im 13. Jahrhundert ganz vollendet.

Die genaue Festsetzung der Verpflichtungen, die der Vasall übernahm und die ohne seine Zustimmung nicht geändert werden konnten, dann besonders das Recht des Vasallen, nur durch ein Gericht von seinesgleichen gerichtet zu werden, waren wichtige formelle Siche-

rungen für die einzelnen. Aber alles war auf moralischen Grundlagen, auf Treue und Glauben aufgebaut, ohne die das Ganze zusammenbrach.

Diese moralischen Voraussetzungen waren vor allem auch notwendig, damit das Verhältnis der grundbesitzenden Adligen zu den grundholden Bauern ein dem christlichen Gebote der Nächstenliebe entsprechendes war. Die feudale Ordnung, wie sie vor dem Auftreten der Städte allgemein herrschte, kam nach unten zum Ausdruck in der Unterordnung von abhängigen, nicht Land besitzenden Leuten unter grundbesitzende geistliche und weltliche Herren, die namentlich durch Ausbildung der niederen Gerichtsbarkeit ihre Herrschaft erweitern. Kleine Eigentümer, die ihren eigenen Grund und Boden als freie Bauern bearbeiteten, gab es nur noch wenige. Zahlreicher waren sie nur noch in der Umgebung der südfranzösischen Städte, in den abgelegenen Alpentälern und den ebenso dem Verkehr entrückten niederdeutschen Küstenlandschaften. Die große Masse der übrigen Bauern, gleichviel ob sie früher freie, unfreie oder halbfreie waren, verschmolz zu dem Stand der Hörigen, die an einen Grund- und Gerichtsherrn gebunden waren. Der Bauer haftete an der Scholle, aber die Scholle haftete auch an dem Bauern, und das letztere wurde allmählich zum Vorteil für den Bauern. Gleichwie die großen Lehen erblich wurden, so blieb auch das einzelne Bauerngut an die Familie des Bauern gebunden. Wenn der Sohn die bestimmten Dienstleistungen wie der Vater verrichtete, so hatte der Grundherr, sofern er nicht brutal war, kein Interesse, das Bauerngut einem anderen zu übergeben. Von den Erträgen des Ackerbaues hatte der Bauer dem Herrn Zins zu zahlen, ihm außerdem auch Dienste zu verrichten. Die Zinse und Dienste sind sehr verschieden. Die dem Herrn zu leistenden Dienste (Frondienste) bestehen in der Regel in der Beihilfe, die der Bauer bei Bearbeitung des direkt für den Besitzer bebauten Herrenlandes zu leisten hat. Da die Gesamtheit der um einen Herrenhof liegenden Häuser und Grundstücke villa genannt wurde, so heißen die Bauern, die dazu gehörten, villani. Aus villanus wurde das französische vilain. Die geringschätzende Bedeutung, die in das Wort gelegt wurde, zeigt uns die Verachtung, mit der der hochmütige Adlige auf den Bauern herabsah, wie ja auch das deutsche Wort Bauer, bäuerisch einen ähnlichen Klang erhalten hat. Diese Bedeutung kam wohl aber erst am Ende des Mittelalters auf, als die Bauern im allgemeinen herabgedrückt wurden. Vorher war ihre Lage noch eine bessere gewesen. Aber die Besserung war allerdings erst eingetreten, als die Anarchie überwunden worden war, die nach dem Zerfall des karolingischen Reiches eintrat und in keinem Lande so groß war wie in Frankreich.

In Frankreich beobachteten wir in dem Laienstande ähnliche Zustände, wie wir sie kennengelernt haben in der Kirche. Die Anarchie, die durch den Zerfall der königlichen Gewalt hervorgerufen war, äußerte sich darin, daß das Land der rohen Gewalt des völlig aufge-

lösten Kriegerstandes ausgeliefert war, unter der die Bauern aller Willkür ausgesetzt waren, nicht minder aber auch die Kirche. Indem die Kirche ihre moralischen Kräfte frei machte, begann sie mit denselben auch auf die ritterlichen Kreise einzuwirken und diese sittlich zu heben. Das Ende dieser Bewegung war, daß der mit religiösen Idealen erfüllte Ritterstand in Frankreich am höchsten stand und mit seinem Beispiel für das ganze Abendland tonangebend wurde.

Diese Bewegung bildet ein denkwürdiges Kapitel in der Kulturmission, die der Kirche im Abendlande oblag. Vorerst gilt es, wenn wir sie etwas kennzeichnen wollen, den Zustand der Anarchie uns wieder ins Gedächtnis zurückzurufen, die in Frankreich seit dem Ende des 9. Jahrhunderts in der feudalen Welt um sich gegriffen hatte. Die ganze feudale Ordnung schien sich aufzulösen, als die starke Hand fehlte, die sie sicher stellte. Nicht Gesetz und Herkommen galt, sondern allein materielle Gewalt. Die feudalen Verpflichtungen wurden nur innegehalten, wenn der Lehnsherr sie zu erzwingen vermochte. Es ist ein Kampf aller gegen alle, in dem sich das Land zerfleischte. Mit all dem wilden Haß und der brutalen Wut, deren eine verwilderte Kriegerkaste fähig ist, kämpft der Vasall gegen den Herrn, der Baron gegen seinen Nachbar, streiten die Glieder einer Adelsfamilie unter sich, wirft der Kriegermann sich auf die Güter der Kirche und Klöster, schindet und quält seine grundholden Bauern und beraubt die herumziehenden Händler. Nur wenig Gutes läßt sich für diese Kriegerkaste buchen, wenn sie das Land gegen die Sarazenen und Normannen verteidigte. Mit den Normannen, die schließlich in Frankreich sich niederlassen, erfolgt eine neue Barbarisierung des Landes, wo nur das rohe Faustrecht gilt. Die Ritter, die auf diesen Namen allerdings noch keinen Anspruch haben, frönen auf Kosten des Landes ihrem brutalen Behagen, Blut zu sehen und zu vergießen, als Gewaltmenschen sich überall zu zeigen. Da der Kampf allein ihr Beruf ist und sie in Friedenszeiten nur einen schwachen Ersatz an der Jagd haben, weil das Leben in den noch primitiven, meist hölzernen, einsam gelegenen Burgtürmen auf die Dauer sehr langweilig war, so suchten sie, schon um der Langweile zu entgehen, den Kampf. Geistige Interessen waren nur bei ganz wenigen vorhanden, und ihre Söhne bildeten sie fast ausschließlich nur in der Übung der Körperkräfte. So bewunderten sie auch nur die körperliche Kraft, staunten den Ausbruch furchtbarer Leidenschaft an, sahen ruhige Überlegung, Maßhalten und Einsicht für Feigheit an. Roh war auch das Leben in ihrer Familie. Die Frauen, die das rauhe Leben ihrer Männer teilten, verrohten mit ihnen. Mehr als eine erscheint uns als Mannweib. Auch weibliche Ungeheuer von Grausamkeit begegnen uns. Die Braut, die man sucht, wird in erster Linie als Erbin von Schloß und Gut angesehen. Verstoßungen von Frauen sind häufig. An ehelicher Untreue fehlt es nicht.

Aber die Ritter sind äußerlich kirchlich, in ihrer Art gläubig, gehen in die Kirche, begaben Kirchen und Klöster, halten die Fasten-

gebote, verehren Reliquien, hassen die Heiden, Muhammedaner und Juden, wollen sich die Gebete der Mönche sichern. Gern gründen sie deshalb ein Kloster, und manch ritterlicher Sünder nimmt auch als Sühne für seine Verbrechen Bußübungen und Bußwallfahrten auf sich.

Außerordentlich schwer war es für die Kirche, den harten, rohen Sinn des Ritterstandes zu veredeln. Immer von neuem erhebt sich die Stimme frommer Mönche gegen die Bedrückungen der Bauern durch die Herren, gegen die willkürlichen Auflagen von Zins und Fronde, die schlechten Gewohnheiten, die die Herren einführten, gegen die Gewalttaten, deren sich so viele an kirchlichem Gut und Bauern in Krieg und Frieden schuldig machten.

Nur langsam vertieft sich der religiöse Sinn der Ritter. Zunächst sehen wir, wie sie äußerlich für kirchliche Ziele empfänglicher werden, indem sie, ihrer Unruhe und Abenteuerlust folgend, heilige Stätten besuchen. Die Wanderlust, die besonders die noch halb nomadischen Ritter der Normandie ergreift, führt sie nicht allein zu den berühmten Wallfahrtsorten in Frankreich, sondern darüber hinaus nach Rom, nach Santiago de Compostela und weiter bis nach den geheiligten Stätten Jerusalems. Besonders zog es viele über die Pyrenäen, wo sie Gelegenheit hatten, ihr Glück zu suchen und als Streiter Christi gegen die Muhammedaner ihrer Kampflust freien Lauf zu lassen. Früh schon wurden sie dazu von den Päpsten aufgerufen. Johann VIII. stellte schon 878 den Rittern, die im Kampfe gegen die Ungläubigen fallen würden, den Nachlaß ihrer Sündenstrafen und das ewige Leben in Aussicht.¹ Mit offenen Armen nahmen die christlichen Herrscher der spanischen Reiche die wertvollen Hilfskräfte auf. Zuerst begehrte man sie in der alten spanischen Mark, wo Barcelona 986 in die Hände der Araber gefallen war und, wenn es auch wieder in den Besitz des Grafen Borell kam, lange noch bedroht blieb. So taten sich immer größere Scharen zusammen, um den spanischen Christen zu helfen. Einen der ersten Trupps führte der normannische Ritter Roger de Toëni im Jahre 1018 über die Pyrenäen, um der Gräfinwitwe Ermesinde in ihrer Not beizustehen.

Auch Aragonien bedurfte der Hilfe. Auf Betreiben des Papstes Alexanders II. kamen hierher italienische und vornehmlich französische Ritter im Jahre 1063. Der Anführer des Kreuzheeres war Gui-Geoffroi, Graf von Poitiers und Bordeaux, Herzog von Aquitanien, der mit Cluni in engsten Beziehungen stand. Ihm war hauptsächlich die Einnahme der festen Stadt Barbastro zu verdanken, die damals noch der Vorposten des Emirs von Saragossa war. Mit reichster Beute beladen kehrten die französischen Ritter heim. Aber Barbastro fiel bald darauf wieder den Muhammedanern anheim, und eine neue französische Armee eilte dem König von Aragonien zu Hilfe. An ihrer Spitze stand Graf Eble von Roucy, der Schwiegersohn Robert Guiscards. Von ihm verlangte Papst Gregor VII. das Versprechen, daß er für alle seine Eroberungen sich als Lehnsmann des Papstes

¹ Jaffé, Reg. pont.² 3195.

bekenne, weil das Königreich Spanien von alters her dem hl. Petrus gehöre.¹

Als dann Alfons VI. von Castilien durch die Niederlage, welche er von den Almoraviden 1086 bei Zallâka empfangen hatte, so erschüttert war, daß er schon daran dachte, bis an die Pyrenäen zurückweichen zu müssen, stärkten auch ihn Ritter aus allen Gegenden Frankreichs, darunter Graf Raimund von St. Gilles, der bei dem ersten Kreuzzug nach dem Heiligen Lande in erster Reihe stehen sollte. Fast jedes Jahr zogen um diese Zeit französische Ritter nach Spanien. Sie knüpften dort, wenn das Glück ihnen hold war, mit den christlichen Herrschern durch Heiraten Verbindungen an, die zum größten Vorteil für sie werden sollten, manchem von ihnen Herrschaften und Fürstentümer als Errungenschaften ihrer Kampfeshilfe einbrachten. Besonders wirksam wird ihre Unterstützung vom Jahre 1089 ab, da das entscheidende Vorrücken der Christen begann, auf das wärmste begrüßt und gefördert von Papst Urban II. Nach dem Siege von Alcoraz bringen die französischen Ritter im Bunde mit den aragonischen Christen 1096 einen der Hauptplätze des Emirs von Saragossa, Huesca, zum Fall, wo die Könige von Aragonien ihre Residenz nahmen. Damit war im Norden die muhammedanische Macht erschüttert. Die Kreuzzüge auf der Pyrenäenhalbinsel verzeichnen nachher noch manchen Sieg, an dem die französischen Ritter teil hatten. Sie gehen aber dann in die allgemeine Kreuzzugsbewegung über.

Ein anderer Schauplatz, auf dem französische Ritter aus der Normandie weltgeschichtlich für das Papsttum eingreifen sollten, war Unteritalien. Hierher zog die normannischen Ritter das Heiligtum auf dem Monte Gargano, das dem von ihnen als Himmelsstreiter hoch verehrten heiligen Michael geweiht war, von dem sie ein berühmtes Heiligtum auch an ihrer heimatlichen Küste hatten. Andere durchzogen als Pilger Unteritalien auf dem Wege von und nach Jerusalem. Als einige von Jerusalem zurückkehrende normannische Ritter 1016 nach Salerno kamen, fanden sie hier die Christen in bedrängter Lage gegenüber den Sarazenen. Um Waffenbeistand gebeten, liehen sie gern ihre starken Arme und drängten die Feinde zurück. Die Salernitaner wollten sich solche kräftige Hilfe auch für die Zukunft sichern, schickten Gesandte nach der Normandie und warben bei den Baronen um militärische Unterstützung. Die normannischen Ritter kamen bald in kleineren und größeren Scharen, boten ihre Kriegsdienste denen an, die sie am besten bezahlten, und nützten die Streitigkeiten unter den langobardischen Fürstentümern, den Griechen und Sarazenen aus, um sich zu Herren des Landes zu machen, nicht ohne dabei skrupellos List und Grausamkeit zu gebrauchen. Als sie das von den Päpsten beanspruchte Benevent bedrohten, zog Leo IX. gegen sie zu Felde, wurde aber bei Civitate 1053 geschlagen. Doch die Sieger warfen sich vor dem gefangenen Papste nieder, baten ihn um Verzeihung und

¹ Jaffé² 4778. Vgl. oben S. 238.

Lossprechung vom Banne und erhielten dieselbe auch. Die Verhandlungen, die daraufhin mit den Normannen angeknüpft wurden, führten unter Hildebrands Leitung zu dem Ergebnis, daß der Normannenführer Robert Guiscard sich 1059 zu Melfi als Lehnsmann des heiligen Stuhles bekannte und der Papst die Eroberungen der Normannen in Apulien, Calabrien und Sizilien teils anerkannte, teils im voraus legitimierte. Die Brüder Robert Guiscard und Roger schritten dann unter dem Banner des Kreuzes zur Eroberung Siziliens, das sie den Sarazenen entrissen. Das Heer der Normannen beschützte den Papst Gregor VII. in dem kritischen Augenblick, als Heinrich IV. daran war, für seinen Gegenpapst Rom zu erobern. Seitdem entwickelten die Normannen ein immer stärker werdendes Regiment in Süditalien und bildeten als die Vasallen des hl. Stuhles das Gegengewicht, das die Päpste in die Wagschale warfen, wenn die Übermacht der deutschen Kaiser sie bedrohte.

Aus denselben Ritterkreisen, aus denen die Eroberer Süditaliens hervorgingen, entnahm der Herzog der Normandie, Wilhelm der Eroberer, die Kräfte, mit denen er England eroberte, um das abgelegene Inselreich damit in engere Verbindung mit der Kultur des Festlandes zu bringen und den kirchlichen Reformideen dort die Herrschaft zu sichern. Auch hier suchte der Normannenführer sich als Beauftragter des heiligen Stuhles auszugeben, nahm freilich diese Aufträge nur so weit an, als es sich mit seinen landesherrlichen Absichten vereinen ließ. In Unteritalien wie in England war die Verbindung der französischen Ritter mit der Kirche nur eine äußerliche, von politischer Berechnung geleitete. Tiefer sollte sie sich zeigen in der moralischen Beeinflussung, die in Frankreich die Kirche auf die Ritter auszuüben vermochte.

Es konnte nicht ausbleiben, daß die vielen Beziehungen, die Cluni und die Reformklöster mit dem Laienadel verknüpften, auch einen sittlichen Einfluß auf diesen ausübten. Andererseits litten die Bischöfe und Mönche durch die von den Königen nicht zu bewältigende Anarchie so schwer, daß sie selbst im eigenen Interesse auf eine Abhilfe sannnen. Sie begannen damit, um Christi willen die Ritter zu beschwören, ihre Fehdelust und ihr Fehderecht einzuschränken und wenigstens die Wehrlosen, Geistliche, Mönche, Nonnen, Bauern und deren Besitz zu schonen. Man ging bald weiter. An Stelle der ohnmächtigen Zentralgewalt wollte die Kirche mit den ihr eigenen Mitteln die Unordnung abstellen und Frieden stiften. So entstand der Gottesfriede, der immer ein schöner Ruhm der französischen Kirche sein wird. Die Bewegung beginnt in Südfrankreich und im Königreich Burgund.

Zuerst zeigt sich der Gedanke zu Charroux, südlich von Poitiers, im Jahre 989 auf einer Versammlung, der der Erzbischof von Bordeaux vorsah. Südfranzösische Bischöfe, Geistliche, aber auch Gläubige beiderlei Geschlechts nahmen daran teil. Hier wurde mit dem Kirchenbann belegt derjenige, der mit Gewalt in eine Kirche ein-

dringe und dort etwas fortnehme, wie derjenige, der sich an der Habe des Bauern oder des Armen vergreife, ihm etwas von seinem Vieh, Schaf, Kuh, Esel, Ziege wegnehme und drittens, der einen Diakon oder Kleriker schlage. Die waffenlosen und wehrlosen Stände der Kirche und des Volkes sollen also geschützt werden gegen die Gewalt und Willkür des Kriegerstandes. Bald wiederholen weitere Versammlungen und Konzilien die Beschlüsse, indem sie noch näher die Verbote bezeichnen. Auf einer ebenfalls gemischten Versammlung, die um dieselbe Zeit in Le Puy stattfand, wird auch der Kaufmann gegen die adligen Räuber in Schutz genommen, den Geistlichen aber das Waffentragen ausdrücklich untersagt. Die Besitzungen der Bistümer, Stifter und Klöster werden als unverletzbar erklärt. Eine weitere Forderung war es nur, daß man Rückerstattung verlangte für die der Kirche und den Klöstern genommenen Güter.

Aber wie konnte man die wilden Ritter zur Innehaltung der Gebote nötigen an Stelle der äußeren Staatsgewalt, die fehlte? Man schritt zur Selbsthilfe, indem man Friedensbündnisse schuf, auf die sich die Teilnehmer durch einen feierlichen Eid verpflichteten, in der Weise, daß sie schworen, sich aller Gewalttaten an Kirchen, Geistlichen, Bauern und Kaufleuten zu enthalten. Ein solcher Eid wird zuerst auf einer Versammlung weltlicher Großer und mehrerer Bischöfe verlangt, die 1016 in Verdun-sur-le-Doubs an der Grenze der beiden Königreiche von Frankreich und Burgund abgehalten wurde.

Es fehlte wohl nicht an solchen, die Bedenken äußerten. Der Bischof Gerhard I. von Cambrai (1013—51) wollte sich an den so geschworenen Friedensbündnissen nicht beteiligen. Der Bischof, sagte er, maße sich, wenn er sie erzwingen wolle, fremde Befugnisse an. „Der Beruf des Priesters ist zu beten, der des Königs zu kämpfen. Daher ist es Sache des Königs, die Aufstände niederzuwerfen, die Fehden zu unterdrücken, den friedlichen Verkehr zu sichern. Dem Bischof aber kommt es zu, die Könige zu ermahnen, daß sie tapfer für das Wohl des Landes kämpfen, und zu beten, daß ihnen der Sieg zuteil würde.“ Dazu sei es gefährlich, alle vor die Wahl zu stellen, entweder zu schwören oder dem Bann zu verfallen. Denn jeder setze sich dem Verbrechen des Meineides aus, wenn er schwöre, was ihm bei der Strafe des Bannfluches geboten werde.¹

So viel richtiges aber auch in diesen Erwägungen enthalten war, man hörte nicht darauf. Infolge einer furchtbaren Hungersnot waren die Gemüter in Frankreich damals hoch erregt. In dem heißen Verlangen, zu sühnen und das Reich Gottes auf Erden zu verwirklichen, sehnten sie sich nach einer solchen neuen Ordnung. Wenn auf den Versammlungen zum Friedensschwur aufgefordert wurde und die Bischöfe ihre Hirtenstäbe zum Himmel erhoben, da streckten alle ihre Arme und Hände empor und riefen: „Friede, Friede“, um sich Gott zu weihen und zu verpflichten.² Ein Bischof sagte, ein Brief sei

¹ Gesta epp. Cameracensium. M. G. SS. VII, 474.

² Rod. Glaber, Hist. I. IV c. 5 § 16.

vom Himmel gefallen, in dem zum Frieden auf Erden gemahnt wurde. Recht hatte man gewiß, wenn man in dem Friedensgebot eine der ersten Christenpflichten sah.

Alle Unterdrückten atmeten auf und begrüßten mit Jubel die Konzilsbeschlüsse, die den Frieden um Gottes wegen, den Gottesfrieden festsetzten, wie die Eidschwüre derjenigen, die sich darauf verpflichteten. Ein moralischer Druck wurde ausgeübt, den die Bischöfe immer schwerer auszugestalten bemüht waren, und der nicht unwirksam bleiben konnte, da die Ritter, wenn auch vielfach nur äußerlich, kirchlich gesinnt waren, mit der Kirche nicht leicht brachen, ihrer Tröstungen nicht verlustig gehen wollten. Den Friedensbrecher bedrohte man nicht allein mit dem Bann, sondern auch mit dem Interdikt für sein ganzes Lehnsg Gebiet. Auf die Dauer konnte ein Ritter nicht trotzen, wenn die Priester keine Messe mehr lesen, keine Sakramente mehr spenden wollten.

Die Organisation der Friedensvereinigungen suchte man noch fester zu gestalten auf dem Konzil von Bourges im Jahre 1038. Hier verordnete der Erzbischof Aimo für seine ganze Kirchenprovinz, daß von 15 Jahren an jeder Gläubige gehalten sein sollte, den Gottesfrieden zu beschwören. Noch mehr. Er sollte sich auch verpflichten, in die Sicherheitswehren einzutreten, welche den Frieden mit Waffengewalt gegenüber denjenigen, die ihn brachen, erzwingen sollten. Die Geistlichen sollten die Auszüge aus ihren Pfarreien aufbieten, mit den Kirchenfahnen an ihre Spitze treten. Aber mit solchen militärischen Mitteln war doch den kriegsgeübten Rittern gegenüber nichts zu erreichen, wie die Mannschaft des Bischofs Aimo bald erfahren sollte. Siebenhundert Geistliche sollen dabei den Tod gefunden haben. Die vielen Schwüre der Wehrlosen nutzten nichts, wenn man nicht den Wehrstand der Ritter moralisch gewann.

Man versuchte, die Ritter wenigstens für einige Zeit zum Einstellen der Feindseligkeiten zu gewinnen, unter denen alle litten. Das war ein neuer aussichtsreicher Weg. Indem man ihn betrat, fügte man zu dem Gottesfrieden, *paix de Dieu*, der die Hineinziehung der wehrlosen Stände in den Krieg verbot, den Gotteswaffenstillstand, *treuga Dei*, *trève de Dieu*, den man im Deutschen nicht ganz richtig auch mit Gottesfrieden übersetzt. Es entspricht das lateinische Wort *treuga* dem französischen *trève*, ursprünglich geht es aber wohl auf das althochdeutsche *triuwa* = Treue, *fides*, *foedus* zurück und bezeichnet zunächst die Verpflichtung, die Waffen für eine genau bestimmte Zeit um Gottes wegen ruhen zu lassen. Zum ersten Male begegnen wir diesem Gedanken im Jahre 1027 auf einem Konzil in der Bischofsstadt Elne bei Perpignan. Dort werden frühere Bestimmungen über den Gottesfrieden folgendermaßen wiederholt: „In dem ganzen Bezirk der Grafschaft oder des Bistums Elne ist es jedem Einwohner untersagt, seinen Feind anzugreifen von der neunten Stunde des Samstags (das heißt um 3 Uhr) bis zur ersten Stunde (6 Uhr) am Montag“ mit der Begründung, „damit jeder seine sonntägliche Pflicht gegen

Gott erfüllen könne.“¹ Es fiel das Gebot also unter das Gebot der Sonntagsheiligung.

Erweitert wurde der Gedanke durch eine große Synode, die wahrscheinlich im Oktober 1040 in Verbindung mit der Weihe der Abteikirche von St. Victor zu Marseille stattfand, und deren Ergebnis darauf im Jahre 1041 der Erzbischof Raimbald von Arles, die Bischöfe von Avignon und Nizza mit dem Abt Odilo von Cluni im Namen des französischen Klerus der Geistlichkeit Italiens mitteilten, indem sie diese baten, den Gottesfrieden und die Gottestreuga ebenfalls anzunehmen. Wir erfahren aus diesem Schreiben, daß in Frankreich vereinbart war, eine Waffenruhe von Mittwoch abend bis Montag morgen unter Androhung des Bannes zu verlangen. Die drei letzten Tage der Woche sah man als besonders geheiligt an durch die Himmelfahrt Christi, das Leiden und die Grabesruhe des Heilandes; der Sonntag aber galt in diesem Zusammenhang als der Tag der Auferstehung. Wer in diesen Tagen einen Mord begehe, der sollte die Heimat verlassen müssen und zur Buße nach Jerusalem pilgern.

Das war zu der Zeit, als Clunis Einfluß auf seinem Höhepunkt angelangt war. Odilos Mitwirken bei dem Schreiben an die Italiener ist uns sicher bezeugt. Wir wissen auch aus anderen Angaben, daß er wie der Reformabt Richard von St. Vannes für die Einführung der Treuga Dei tätig war. Die in Italien hervorgerufene Wirkung des Schreibens von Nizza erkennen wir wahrscheinlich aus einem Dekret, das Bischöfe und Äbte mit weltlichen Großen im Westen der Lombardei zusammenstellten und in die Öffentlichkeit hinausgaben. Auch hier wird die Treuga festgesetzt für die vier letzten Tage von Donnerstag bis Sonntag. Die Fristen schwankten, aber der Grundsatz blieb derselbe. In dem französischen Episkopate, der in der Bewegung die Führung hatte, strebte man die Waffenruhe immer weiter auszudehnen.

So haben wir aus dem gleichen Jahre 1041, in dem das Schreiben nach Italien erging, bereits eine Erweiterung auf einem Konzil, das in Montriond bei Lausanne stattfand. Dasselbst kamen die Erzbischöfe des burgundischen Königreiches, die von Besançon und Vienne, mit ihren Suffraganen zusammen und bestimmten, daß außer den vier Tagen die Waffen auch ruhen sollten in der ganzen Adventszeit bis Sonntag nach Epiphanie und von Septuagesima bis zum ersten Sonntag nach Ostern. Wer sich daran nicht halte, der solle vom Bischof dreimal gemahnt werden, erst nach der dritten Mahnung sollte ihn die Exkommunikation treffen. Diese sollte dann aber auch den benachbarten Bischöfen mitgeteilt werden, damit sie durch ihre Zustimmung zur Beobachtung des Friedens mit beitragen könnten.

Auf einem Konzil in Narbonne im Jahre 1054 ging man noch weiter. Man untersagte die Fehde dazu noch für die Zeit vom Sonntag vor Christi Himmelfahrt bis zur Pfingstoktav, auch in der Pfingstwoche, an allen Muttergottesfesten — ein deutliches Zeichen für die Ausdehnung der Verehrung der Muttergottes — an den Apostelfesten,

¹ Huberti, Studien z. Rechtsg. der Gottesfrieden I, 240.

an den Tagen des hl. Johannes des Täufers, des hl. Laurentius, des hl. Michael, des hl. Martin, der heiligen Justus und Pastor, Patrone von Narbonne, an Petri Kettenfeier, an Allerheiligen, an allen Vigiltagen und an den Quatembertagen vom September. Mit den capitula de treuga werden ferner auch die capitula de pace verbunden. Es wird untersagt, Hand anzulegen an Geistliche, Mönche, Nonnen, an Frauen im allgemeinen, die nicht von bewaffneten Leuten begleitet werden, Bauern, Pilger, Kaufleute. Dem entsprechend werden auch Güter unter Schutz gestellt, Kirchen, Stifter und Klöster mit ihren Besitzungen, die Haus- und Herdentiere der Bauern und die Ölbäume noch im besonderen. Seitdem kehren die Beschlüsse mit kleinen Abweichungen auf allen Reformkonzilien wieder, die so zahlreich im 11. Jahrhundert in Frankreich abgehalten wurden. Auch in Nordfrankreich verbreitete sich der Gottesfriede und fand von da in Lüttich Eingang. Von Lüttich verbreitete er sich in den Zeiten des Investiturstreites und des Bürgerkrieges auch nach Köln und Bamberg, als die Not so groß war, daß man andere Mittel nicht sah, um zum Frieden zu kommen.

Vorher war in Deutschland der Gedanke wohl beifällig begrüßt worden, aber man erwartete seine Durchführung mehr von den Herrschern, die die Gewalt fest in den Händen hatten und deren erste Pflicht es ja war, für Frieden und Ordnung im Innern zu sorgen. Kaiser Heinrich II. wollte den Gedanken sogar noch zu einem Völkerfrieden umgestalten, indem er bei der Zusammenkunft mit dem französischen König zu Mouzon im Jahre 1023 sich mit diesem über einen allgemeinen Frieden besprach. Heinrich III. hat wiederholt bei großen Festen oder nach kriegерischen Erfolgen, wie nach der Ungarnbesiegung im Jahre 1044, in religiöser Form seinen Großen Frieden verkündet, indem er allen seinen Feinden verzieh und die Großen veranlaßte, seinem Beispiel zu folgen.

Auch bei den Normannen Unteritaliens ist uns die Einführung des Gottesfriedens am Ende des 11. Jahrhunderts bezeugt. Im Jahre 1089 verordnete eine Synode von Melfi, wo der Herzog Roger und seine Großen anwesend waren, den Gottesfrieden.

Noch früher war der Gottesfriede von der Normandie nach England gekommen. In dem Reiche Wilhelms des Eroberers war es aber der König, der die Durchführung des Gottesfriedens in die Hand nahm: Wenn der Bischof mit einem Friedensbrecher nicht fertig werde, so solle er das dem Könige mitteilen, der seine Machtmittel anwenden wolle, damit der Übeltäter sein Unrecht gut mache, zuerst dem Bischofe, dann dem Könige, und — fährt das Gesetz fort — so werden zwei Schwerter sein und das eine weltliche Schwert wird das andere geistliche Schwert unterstützen. Die Waffenruhe war hier nur für Samstag und Sonntag geboten, dann aber noch für die großen Fristen von Advent bis Epiphanie, Septuagesima bis Osteroktav, Himmelfahrt bis Pfingstoktav, für die Quatembertage, für alle Heiligenfeste und das Fest der Kirchweihe. Außerdem war Friede zu-

gesichert für den Weg von und zur Kirche, auch für den gebannten Büsser, der um die Absolution zum Bischof gehen wolle oder von diesem zurückkehre.¹

In Spanien fand der Gottesfriede frühe Eingang von den benachbarten Diözesen Südfrankreichs aus. In einer Verordnung, die der Graf Raimund Berengar im Beisein von Bischöfen und weltlichen Großen zu Barcelona im Jahre 1066 erließ, wird die Einrichtung des Gottesfriedens schon als eine in den Diözesen bekannte behandelt. Der Kardinal Hugo Candidus bestätigte und erweiterte die Bestimmungen auf einem Konzil von Girona im Jahre 1068.

Die Begeisterung für einen von der Kirche verkündigten Weltfrieden wuchs von Jahr zu Jahr, als die Päpste die Bewegung in die Hand nahmen, durch ihre Legaten auf Konzilien den Frieden bestätigen und durch feierliche Drohungen bekräftigen ließen. Den Höhepunkt erreichte die Bewegung, als Papst Urban II. zum Kreuzzug in Frankreich 1095 aufrief und in Clermont zugleich den Gottesfrieden als Gebot für die Christenheit verkündete. Die Norm wurde damit allgemein festgelegt. Frieden sollten immer haben alle Diener der Kirche, die Mönche und Nonnen. Aber auch auf die Frauen im allgemeinen wird der Schutz ausgedehnt, während mit bezug auf die Bauern und Kaufleute nur von einem allgemeinen Friedensschutz für einige Jahre die Rede ist. Dafür wird aber der Friede nun wieder erweitert, indem alle Teilnehmer des Kreuzzuges mit ihrem Besitz unter den Schutz des heiligen Stuhles gestellt werden und unter Strafe des Bannes feierlich verboten wird, sich an ihnen zu vergreifen. Als Zeiten der Waffenruhe (*Treuga*) wurden festgesetzt die vier vollen Tage von Mittwoch abend bis Montag morgen, die Zeiten von Adventsbeginn bis zur Oktav von Epiphanie und von Septuagesima bis zum Sonntag nach Pfingsten.

Es muß die Zuhörer wie in unserer Zeit die Ankündigung eines Völkerfriedens ergriffen haben, als der Papst in feierlicher Ansprache die Einführung des Gottesfriedens als allgemeines kirchliches Gebot verkündete und begründete: „Ihr habt — so werden uns die Worte Urbans an die Bischöfe überliefert — gesehen, o Geliebteste, daß durch diese Ungerechtigkeiten die Welt lange verwirrt worden ist, so daß in einigen Orten eurer Gebiete kaum jemand auf seinem Wege ruhig einherschreiten konnte, kaum sicher war am Tage vor Räubern, in der Nacht vor Dieben, die ihm in und außer dem Hause mit Gewalt und List auflauerten. Deshalb muß die sogenannte *Treuga*, die schon vor Zeiten von den heiligen Vätern bestimmt wurde, gebessert werden, so daß ein jeder von euch sie in seinem Bistum bestimmt durchführen kann in dem Sinne, daß, wenn einer durch Habsucht oder Übermut die *Treuga* absichtlich bricht, er durch Gottes Vollmacht und die in diesen Konzilsbeschlüssen vorgesehene Strafe mit dem Banne betroffen wird . . . Nun sollen diejenigen, die einst ihr Fehderecht gegen die Gläubigen mißbraucht haben, zu einem Kampfe ausziehen, der des

¹ Mansi XIX, 715.

Beginnes würdig ist und mit dem Siege endigen wird. Jetzt sollen diejenigen, die lange Räuber waren, Ritter Christi werden. Jetzt sollen sie mit Recht gegen Barbaren kämpfen, die einst gegen Bruder und Blutsverwandte auszogen. Jetzt sollen die, welche einst für wenige Silberlinge Söldner waren, ewigen Lohn erhalten. Für doppelten Lohn sollen sie streiten, die sich einst zum Schaden ihres Leibes und ihrer Seele mühten.“¹

So haben dann die ersten drei Lateransynoden von 1123, 1139, 1179 für die ganze Kirche den Gottesfrieden vorgeschrieben, und die Bestimmung wurde auch in das Kirchenrecht aufgenommen.

Wie ist es nun aber mit der Durchführung der Bestimmungen gewesen? Daß die tatsächlichen Ergebnisse nicht den edlen Bestrebungen und den großen Erwartungen entsprachen, kann uns nicht wundern, die wir gleiches erlebten. Krieg und Fehde hörten nicht auf. Die Organisationen der einzelnen Diözesen waren doch nicht stark genug, um überall entscheidend einzugreifen. Die Ritter selbst hätten alle eintreten müssen, oder eine an Macht überlegene Staatsgewalt hätte jeden Einbruch sofort unterdrücken müssen. Aber erreicht wurde doch nicht wenig, vor allem in der Schonung der Wehrlosen, der Diener der Kirche und der Frauen. Die Ritter waren doch andere geworden. Ein tieferer Zug von Religion und Großmut hatte bei vielen von ihnen Eingang gefunden. Die Kirche hatte es noch auf andere Weise verstanden, direkt erziehend auf sie einzuwirken, indem sie ihren Beruf zu veredeln strebte.

Die Aufnahme in den Ritterstand wurde von der Kirche mit sinniger religiöser Symbolik umgeben, die den jungen, volljährig gewordenen Ritter an seine sittlichen Standespflichten erinnern und ihm die Schranken weisen sollte, die er sich bei der Kriegführung aufzuerlegen hatte. Wenn der Knabe die ritterliche Waffenführung und höfische Lebensart gelernt hatte, wurde er durch einen feierlichen Akt in den Ritterstand aufgenommen und erhielt das Recht, eigene Waffen zu tragen. Das war altes Herkommen. Die Kirche stattete nun die feierliche Waffenübergabe mit religiösen Zeremonien aus. Sie weihte die Waffen und ihren jungen Träger.

Die ältesten Formeln finden sich in Handschriften aus dem 10. oder 11. Jahrhundert. Das Gebet, mit dem die Umgürtung des Schwertes eingeleitet wurde, lautete: „Erhöre, o Herr, unsere Gebete und segne mit der Hand deiner Majestät dieses Schwert, mit dem dein Diener umgürtet zu werden wünscht, damit er die Kirchen, die Witwen, die Waisen und alle Diener Gottes gegen die Grausamkeit der Heiden verteidigen und schützen kann und allen, die ihm nachstellen, zum Schrecken wird.“²

Noch deutlicher wurde die Intention, die den Ritter beseelen soll, um seine Waffen nur zur Ehre Gottes zu führen, dadurch hervorgehoben, daß nicht mehr allein ein Laie — in der Regel war es der

¹ Fulcheri Carnot. Hist. Hierosolymitana I. I c. 2, 3.

² Franz, Die kirchlichen Benediktionen [Freiburg i. B. 1909] II, 293. Dazu Erben in Zeitschrift für historische Waffenkunde VIII, 122 f.

Vater oder Lehnsherr — dem jungen Ritter die Waffen übergeben konnte, sondern auch ein Priester, vornehmlich ein Bischof, der diese Segnungsworte sprach. So vollzogen insbesondere im 13. Jahrhundert Päpste die Ritterweihe bei der Ernennung von „*milites s. Petri*“.

Die Symbolik wurde, nachdem der erste Schritt getan war, in den Zeiten der Kreuzzüge immer weiter ausgebildet. Die ritterlichen Waffen wurden auf dem Altar einer Kirche niedergelegt, wo sie den Reliquien nahegebracht wurden, um durch sie schon ihre Weihe zu erlangen, welche die Worte des segnenden Priesters bekräftigten. Als das Rittertum sich abschloß und mit der Waffenübergabe weniger die Volljährigkeit als die Aufnahme in einen besonderen Stand ausgedrückt werden sollte, wurde die Aufnahme in den Ritterstand mit ähnlichen Symbolen umgeben wie die Aufnahme in die Kirche, die Taufe. Schon in der weltlichen Symbolik war bei den Feierlichkeiten der Aufnahme in den Ritterstand ein Bad vorgesehen, durch das der Ritter symbolisch sich stärken sollte, ehe er die ritterlichen Waffen übernahm. Nun erhält dieses Bad eine religiöse Bedeutung. Es ist ein Reinigungsbad, durch das der Ritter von allem Schmutz der Vergangenheit sich reinigen soll. Wenn er aus dem Bade steigt, erhält er ein weißes Kleid, wie der Täufling, und ruht sich aus auf einem Paradebett. Dann hat er eine Nacht hindurch in einer Kirche zuzubringen, und diese Kirchenwacht soll er benutzen, um zu beten und die Verpflichtungen sich vor Augen zu halten, die er vor Gott auf sich nehmen soll, wie die kirchlichen Vigilien vor den hohen Festtagen ähnlichen Zwecken dienen. Oft wählte man auch für die Feier der Schwertleite hohe Festtage aus, mit Vorliebe Ostern und Pfingsten wie für die Taufe. Am Tage selbst hatte der junge Ritter, der gebeichtet haben muß, der hl. Messe beizuwohnen und die heilige Kommunion zu empfangen.

In Frankreich gehörte zu den wesentlichen Formen bei der Aufnahme in den Ritterstand der Ritterschlag, die *colée* (prov. *colada*), auch *paumée* genannt, weil er ursprünglich mit der flachen Hand (*palma*, *paume*) auf den Hals (*col*), Nacken gegeben wurde. Einen solchen Schlag finden wir schon in der *Lex Ribuaria* als eine Rechtsformel, deren Sinn darin bestand, daß man durch den Schlag die Rechtshandlung dem Gedächtnis einprägen wollte.¹ In einem gleichen Sinn scheint im Mittelalter erst der Backenstreich in die Zeremonien der Firmung herüber genommen worden zu sein.² Statt mit der Hand wurde den Rittern der Schlag später mit dem Schwert erteilt, und auf diesen Schlag mit dem Schwert wurde am Ende des Mittelalters die Zeremonie der Aufnahme in den Ritterstand zusammengedrängt.

Der Symbolik, mit der die Aufnahme in den Ritterstand umgeben war, entsprachen die besonderen sittlichen Pflichten, die der Ritter zu seinen militärischen und feudalen Verpflichtungen auf sich nehmen

¹ *Lex Ribuaria* c. 60, 1; vgl. Elach, *Les origines de l'ancienne France* II, 568 ss.

² Münz im *Katholik* 1869 I, 55.

sollte. Er sollte ein christlicher Ritter sein. Damit bekam das Wort Ritter und ritterlich nun den besonderen Sinn eines christlichen Ehrenmannes, der der Religion Christi überall Ehre zu machen bestrebt war. Seine Waffen sollte er vor allem führen zum Schutz der Kirche und des christlichen Glaubens. Nicht die Schwachen und Wehrlosen zu bedrücken, sondern sie zu beschützen, sollte seine Aufgabe sein. So kleidete man die ritterlichen Pflichten in die Form besonderer Zehngebote, von denen die einen allgemeine Christenpflichten enthielten, durch die andern die schon früher verlangten besonderen Standespflichten nun in ihrer Bedeutung erhöht wurden, indem man sie im Namen der Kirche verlangte. Zum Schutz der Kirche und ihrer Diener, welches die erste Pflicht war, kam als zweite der Schutz der Witwen, der Waisen, der Kaufleute und der Pilger. Dann folgten die Standespflichten: nicht zurückzuweichen vor dem Feinde, gewissenhaft die Pflichten als Vasall und als Lehnsherr zu erfüllen, freigebig zu sein gegen die Armen, nicht zu lügen und treu das gegebene Ritterwort zu halten.

Die Ritterehre wurde nun mit einem besonderen hohen Sinn umgeben. In der Ausbildung dieses sittlichen Ehrbegriffs, den die Kirche anstrebte, lag ein großer sittlicher Fortschritt nicht allein gegenüber der nächsten Vorzeit, sondern auch dem Altertum gegenüber. Im heidnischen Altertum lag in dem Begriff honor nur die äußere Ehrenbezeugung. Der Begriff wurde jetzt vertieft. Die äußere Ehre soll nur der erhalten, der auch innere Anerkennung verdient, der ehrenhafte Mann, der eine innere Würdigkeit besitzt. Das Wesentliche in dem neuen Ehrbegriffe war also die Verbindung der äußeren Ehre mit der inneren Würdigkeit. Die Standesehre der Ritter wurde eingefügt in die Christenehre. Christi und Gottes Ehre soll ihre Ehre sein. Für sie sollen sie kämpfen, leiden und sterben. Indem die Ritter der Sache des heiligen Christ treu sind bis zum Tode, wird auch die besondere Standespflicht der Treue zu einer Christenpflicht. Treu zu sein gegenüber dem Vasallen ist die Pflicht des Herrn, treu bis zum Tode dem Herrn zu sein in Gottes Namen die Pflicht des Lehnsmannes. Das ist ihr Gesetz, die *lex*, la loi. Der ritterliche Ehrenmann, der dieses Gesetz nicht nur dem Buchstaben nach, sondern auch dem Sinn nach, wo keine besondere Vorschriften vorhanden sind, getreu erfüllt, ist der *homo legalis*, der loyale Dienstmann, der auch in Widerwärtigkeiten, ohne daß ihm besondere Befehle zukommen, seinem Herrn die Treue hält. Als starkem Mann, als Krieger liegt ihm die weitere Pflicht ob, Großmut zu üben gegenüber den Wehrlosen, Hilfslosen, Schwachen. Insbesondere hat er den Frauen, dem schwachen Geschlecht, den Hüterinnen von Zucht und Anstand, Rücksicht und Zuvorkommenheit zu zeigen. In der guten Zeit der Ritter galt es für ihn auch als Ehre, ein guter Herr zu sein gegen seine Untergebenen. Wer seine Untergebenen bedrückte, der konnte auf diese Ehre keinen Anspruch machen, ebensowenig der, welcher geizig war gegen die Armen, ihnen nicht als Reicher eine

offene Hand zeigte, wer nicht das Recht Recht sein ließ, sondern für Unrecht eintrat, und nicht den Mut hatte, offen stets für das Recht und für sein Wort einzutreten. Wir begreifen, daß in dieser Zeit, in der solche Ehrenpflichten hoch gehalten wurden, die Bauern sich besser fühlten als früher. Auch dem Feinde gegenüber gebührte bei solcher Auffassung ein offenes, ritterliches Verhalten, das Gebot, ihm offen den Kampf anzusagen, ihn nicht wehrlos zu überfallen und auch ihm das gegebene Wort zu halten.

Das ist das Ideal, dem man in der Blütezeit des Rittertums nachstrebte. Gewiß hat man das Ideal nie ganz erreicht und blieb immer hinter ihm zurück. Die menschlichen Begierden, der Mißbrauch der Macht konnten nie ganz ausgetilgt werden, äußerten sich immer noch in nur zu vielen. Aber eine Ehre wird es immer für die Kirche sein, daß sie dieses Ideal aufstellte und daß nicht wenige es hoch hielten und ihm nachstrebten. Es drang doch tief in die Herzen ein. Wir erkennen dies, wenn wir dem nachgehen, wie es poetisch hoch erhoben wurde.

Den poetischen Niederschlag der idealen Stimmung, mit der, von den Segenswünschen der Mönche und Priester Frankreichs, besonders Clunis begleitet, die französischen Ritter am Ende des 11. Jahrhunderts über die Pyrenäen zum Streite mit den Feinden des christlichen Glaubens auszogen, haben wir nirgends so echt und so edel ausgeprägt wie in der *Chanson de Roland*, der Perle aus der frühen französischen Epik. Es ist nicht die erste französische Dichtung. Es gehen ihr voraus die Dichtungen über das Leben des heiligen Leodegar, das in Autun gesungen wurde, und aus dem 11. Jahrhundert das Leben des hl. Alexius und der hl. Fides (Foy), die aber lange nicht so fesseln konnten wie das Rolandslied. Über die Entstehung des Liedes wird seit langer Zeit in einer gelehrten Kontroverse gestritten. Man meinte bis vor kurzem, daß das Epos hervorgegangen sei aus alten Liedern, die von Generation zu Generation sich fortgeerbt hätten, seit der von Einhard berichteten Niederlage, die Karls des Großen Nachhut im Jahre 788 von den Basken in den Pyrenäen erlitten hatte, bei der Roland, der Markgraf der Bretagne, fiel.

Dem gegenüber ist nun eine andere Meinung durchgedrungen, die im wesentlichen darauf hinausgeht, daß die Sage erst im 11. Jahrhundert sich bildete und dann von einem Dichter aus der Normandie ihre Form erhielt, der vielleicht jener Turolde war, dessen Name in der Oxforder Handschrift genannt ist, und der zwischen 1120 und 1124 sein einheitliches Epos verfaßt haben dürfte.¹ Ob der Verfasser identisch ist mit dem normannischen Geistlichen Wilhelm Turolde, der 1128 mit einem Landsmann eine kurz vorher eroberte Moschee als Kirche bei Tudela in Nordspanien erhält, muß wohl dahingestellt bleiben. Aber es spricht in der Tat vieles dafür, daß die Sage von Rolands Kampf mit den spanischen Sarazenen und von seinem Heldentod in den Pyre-

¹ Bédier, *Les légendes épiques* P. I—IV, besonders III und dazu Boissonnade, *De nouveau sur la chanson de Roland*.

nähen sich auf den Wegen bildete, die französische Ritter so zahlreich gingen, wenn sie nach Spanien zogen und in Blaye Halt machten, wo die Kleriker von St. Romain ihnen das Grab des Roland zeigten, oder in Roncevaux, wo der Ort seines Martertodes verehrt wurde. Hier verehrte man mehr denn anderswo Karl und seine Paladine als die Kämpfer der Vorzeit gegen die Sarazenen, als erste Kreuzfahrer, die ihre Heimat verließen, um für Christus zu streiten. Hier konnte sich in geistlichen Kreisen am ehesten die legendarische Figur jenes Erzbischofs Turpin bilden, der mit Helm und Lanze die Kämpfer begleitet. Der Schauplatz, auf dem sich die Kämpfe des Rolandsliedes abspielen, wird gekennzeichnet durch die Orte, welche die französischen Ritter den spanischen Christen im Ebrotal seit 1060 erobern halfen. Die Anschauungen, Stimmungen und Gefühle, welche in dem Liede die Ritter des als greiser biblischer Priesterkönig dargestellten Karls des Großen bekunden, entsprechen keiner anderen Zeit so, wie dem ausgehenden 11. und beginnenden 12. Jahrhundert.

Die Rolandsritter sind noch die rauen Kriegersleute, die ihre Freude haben im Schlachten und Blutvergießen. Der Dichter kann sich nicht genug daran tun, uns immer von neuem auszumalen, wie ihre Schläge die einzelnen Körperteile verletzen, wie hier das Hirn, dort die Augen des Gegners herausgeschlagen werden, wie das Blut auf dem Kampfplatze fließt. Auch ihr Christenglaube ist noch ein naiver, barbarischer Glaube. Die Festigkeit ihres Christenglaubens äußert sich vor allem in ihrer festen Überzeugung, daß sie gegenüber den Heiden recht haben, und daß ihr Recht wie bei dem Gottesurteil darin zum Ausdruck kommen muß, daß der Herrgott ihnen am Ende den Sieg verleiht. Gott muß ihnen die kräftigeren Fäuste geben, weil er in ihnen das bessere Recht des Christenglaubens dartun muß. Der Wille Gottes muß sich im äußeren Erfolg offenbaren, und wenn es nicht anders geht, läßt er deshalb ein Wunder geschehen. Als Karl, von dem Schwerte des Emirs getroffen, zusammenzubrechen droht, erscheint ihm der hl. Gabriel, richtet ihn auf mit seiner Anfrage: Großer König, was machst du? und Karl hat sogleich wieder seine alte Kraft, mit der er dem Gegner das Hirn spaltet.

Aber neben solchen alten Auffassungen äußerer Kraftmenschen, denen die Religion die Stütze ihrer physischen Kraft und äußeren Macht sein soll, sehen wir in noch viel größerem Umfang schon moralische Ideen, welche der noch halb barbarischen Kultur des Abendlandes eine innere Überlegenheit verleihen gegenüber der verfeinerten Kultur des heidnischen Altertums: Die Ritter opfern ihr Leben Gott auf. Die Idee großmütiger Lebensaufopferung, idealer Selbstlosigkeit, unbedingten Festhaltens an den Ehrenpflichten ist tief in den rauen Seelen eingewurzelt. Ihr letzter Gedanke ist das Jenseits, wo ihrer ein Gericht, aber auch ewige Seligkeit wartet. Sie wissen auch, daß sie zu büßen haben, und Turpin fordert sie auf, zur Buße auf die Feinde dreinzuschlagen. Keusch und rein zu leben, erkennen auch sie als allgemeine Christenpflicht an und ahnen, daß ihre größte

Schwäche der Stolz ist, der Roland abhält, Karl rechtzeitig zu Hilfe zu rufen, und ihm und seinen Genossen zum Verhängnis wird. In demütiger Gesinnung bitten sie Gott vor der Schlacht um Vergebung ihrer Sünden, bereiten sich durch Beichte und Kommunion zum Tode vor und haben nur eins vor Augen, treu befunden zu werden, treu gegen ihren Herrgott als dessen Streiter, und zu dessen Ehre sie sterben wollen, treu gegen ihren weltlichen Herrn, den Kaiser, treu gegen ihre Gefährten. Steht der Tod vor ihren Augen, dann suchen sie zuerst allen Haß aus dem Herzen zu räumen, indem sie verzeihen und um Verzeihung bitten den Gefährten, dann bekennen sie nochmals ihre Schuld vor Gott. Das letzte Gebet des sterbenden Roland lautet: „Wahrhaftiger Vater, du hast niemals die Unwahrheit gesagt, du hast den heiligen Lazarus auferweckt und den Daniel gegen die Löwen verteidigt, verteidige meine Seele gegen alle Gefahren wegen der Sünden, die ich in meinem Leben begangen habe.“ Darauf zieht er seinen rechten Handschuh aus und hält ihn dem Himmel zu als Wahrzeichen, daß er von Gott die ritterliche Kraft empfangen, sie ihm als treuer Diener nun, da es mit ihm zu Ende gehe, zum letzten Male aufopfere. Dann betet er noch für seinen Herrn, daß Gott ihm beistehe, für sein Vaterland, für seine Waffengefährten. Mit ausgebreiteten Händen erwartet er die Loslösung seiner Seele. Die heiligen Engel kommen und empfangen sie zum Geleit ins Paradies.

Der Glaube, der so sterben lehrt, ist echt und tief. Er vereint sich wohl noch mit viel Rauhem und Rohem, aber es ist nichts Gemachtes in ihm, wie auch Ziererei und Gefühlsheuchelei oder Sentimentalität diesen Rittern noch ferne liegt. Auch sie fühlen, was Frauenliebe ist, gedenken der Mütter und Frauen, die sie zu Hause gelassen, aber mit diesen Gefühlen prunken und tändeln sie nicht. Davon sprechen sie wenig. Von den Verirrungen, zu denen der Minnedienst in späteren Zeiten das Rittertum führen sollte, ist das Rolandslied völlig frei, das auch in seiner Form durch die Einfachheit des Versbaues und der Darstellung so große Wirkung erzielt. Was besonders überrascht und ergreift bei der Zeichnung dieser Ritter, deren Vorfahren schrankenlos ihre Macht vertraten und dem allgemeinen Staatsinteresse sich durchaus nicht unterordnen wollten, ist die Hingabe für ihren Kaiser, dem jeder angehört, dem zu dienen jedem das Höchste ist. Bei der Trauer um die gefallenen Helden denkt man nur daran, was Karl an ihnen verliert. Das ganze Gedicht ist ein hohes Lied auf die treue Anhänglichkeit an den Kaiser, die vertieft wird durch die Erfassung der Christenpflichten, in denen der Kaiser das Vorbild aller ist als das Haupt der christlichen Welt, die als Kulturgemeinschaft dem Islam und dem Heidentum gegenübersteht. Diese Treue wird wirksam hervorgehoben durch den einfach, aber scharf durchgeführten Gegensatz zwischen dem unwandelbar treuen Roland und seinem falschen Widersacher, dem Verräter Ganelon. Der Kaiser ist zugleich König, Herrscher über Frankreich, an dem die Ritter mit einer immer wieder hervorgehobenen Heimatsliebe hängen. Fast nie wird Frankreich er-

wähnt ohne den Zusatz „das süße“, „das schöne“ Frankreich. Roland stachelt seine Genossen zum Kampfe an, indem er sie anfeuert, dem süßen Frankreich keine Schande widerfahren zu lassen.

Die so tief empfundene Vaterlandsliebe ist etwas Neues, das uns in den Empfindungen dieser Kreise entgegentritt. Sie war die wirksamste Hilfe, die den langsam sich emporarbeitenden Kapetingern zur Seite trat, um deren Macht über ganz Frankreich auszubreiten. Darüber hinaus wirkte das Gedicht durch seine Verherrlichung des Glaubenskampfes, als dieser durch die Bewegung der Kreuzzüge zu breiter Verwirklichung kam.

Den tiefen Eindruck, den das Gedicht machte, erkennen wir an den vielen Bearbeitungen und Nachdichtungen, die es hervorrief in Frankreich und in den anderen Ländern. Die in dem Gedicht zum Ausdruck gebrachte ritterliche Stimmung durchflutete rasch das ganze Abendland. Hier fand man die Helden, welche man sich vor Augen stellte, um ihnen nachzueifern. Wie die Kreuzzugsbewegung international wurde, so wurden auch diese Idealgestalten des Rittertums zu internationalen Figuren. Eine Inschrift an der Kathedrale von Nepi zwischen Viterbo und Rom aus den Jahren 1130—31 enthält einen Eid, der den Eidbrüchigen mit dem Schicksal des Verräters Ganelon bedroht. Dem Taillefer, der den Normannen in der Schlacht bei Hastings vorausritt, legte man etwas später Verse aus dem Rolandslied in den Mund. In Deutschland verfaßte eine Bearbeitung des Liedes in deutscher Sprache der bayerische, vielleicht Regensburger Geistliche Konrad schon in der Zeit von 1131 bis 1139. Herzog Heinrich der Stolze von Bayern hatte auf einer Reise nach Frankreich, die wahrscheinlich in das Jahr 1131 fällt, die *Chanson de Roland* kennen gelernt und eine Abschrift davon dem Konrad übergeben, der sie zuerst ins Lateinische übersetzte. Der Herzog und seine Gemahlin wünschten davon noch eine deutsche Bearbeitung, und so entstand das deutsche Rolandslied, in dem die geistliche, religiöse Stimmung noch mehr hervorgehoben wird als in der französischen *Chanson*.

In der Zeit, in der Roland das Ideal des christlichen Ritters wurde, lebte jener spanische Ritter, den der Idealismus der spanischen Glaubensstreiter sich zum Vertreter ihrer Kampfbegeisterung ausersah, der Cid. Es war eine hochbewegte Kampfesperiode, in der der wirkliche Cid lebte.

Anfangs errangen die von den französischen Rittern wirksam unterstützten spanischen Kämpfer große Erfolge. Unter der Führung des Sohnes Ferdinands I. des Großen, des Königs Alfons VI. (1073—1109) von Castilien und Leon, drangen die Christen in das Gebiet des Tajo ein und eröffneten damit die Periode der großen Eroberungen. Am 25. Mai 1085 zog Alfons in Toledo, der alten Residenz der gotischen Könige, ein. Die Christen hatten damit eine feste Stellung in dem Tale des Tajo erreicht, durch die sie die nördlich gelegene Gebirgskette von Guadarrama sicherten. Nun konnten sie daran gehen, das bisher wüst gebliebene Duerogebiet zu besiedeln. Aber

durch die Eroberung Toledos wurden die nach dem Sturze der Omajjadendynastie (1031) in Kleinstaaten aufgelösten Andalusier bewogen, sich nach Hilfe in Afrika umzusehen. Sie holten sie aus der Wüste der Sahara, von wo die Almoraviden unter ihrem wilden Führer Jussuf kamen, die Alfons VI. bei Zalläka unweit von Badajoz 1086 vollständig schlugen. Mit nur 100 Mann nahm den flüchtenden König das schützende Toledo auf. Zum Glück für die Christen wurde der siegreiche Jussuf durch den Tod eines seiner Söhne wieder nach Afrika gerufen und konnte so seinen Sieg nicht weiter ausnützen. Als er zurückkehrte, wollte er sich zunächst die kleinen Emire in Andalusien unterwerfen, die seine Herrschaft nicht anerkannten.

In dieser Zeit gründete sich mitten unter den Muhammedanern eine eigene Herrschaft der von Alfonso VI. verbannte Rodrigo Diaz von Bivár, bekannt unter dem Beinamen Cid, ein arabisches Wort, das soviel wie Herr und Häuptling bedeutet, oder auch mit dem Beinamen Campeador. Nachdem er trotz der Verdienste, die er sich unter Alfonsos Bruder, König Sancho II., als königlicher Bannerträger erworben hatte, 1081 verbannt worden war, mußte er für sich, seine Familie und Vasallen den Unterhalt als Feldhauptmann in der Fremde suchen. So diente er den Maurenkönigen von Saragossa. Dann schuf er sich eine eigene Herrschaft, indem er nach langer Belagerung das viel begehrte Valencia (1094) nahm, wo er mit Tapferkeit, List und Grausamkeit sich behauptete und große Pläne faßte. Man erzählte von ihm, daß er den Traum aller christlichen Spanier verwirklichen wollte, das Reich wieder aufzurichten, das einst ein anderer Rodrigo, der letzte Westgotenkönig, bei Xeres de la Frontera verloren. Wenn er auch schon 1099 starb, ohne seine Herrschaft in Valencia dauernd gefestigt zu haben, erwies er den christlichen Reichen in Spanien einen großen Dienst, indem die Sturmflut der Almoraviden, die sie zu überschwemmen drohte, sich an ihm brach. Seine Witwe Ximena verteidigte noch fast drei Jahre hindurch Valencia gegen die Angriffe der Muhammedaner, bis sie sich auf den Rat ihres Veters, des Königs Alfons VI., entschloß, den fernegelegenen Platz mit den christlichen Rittern zu verlassen. Den Leichnam ihres Heldengatten nahm sie mit sich und setzte ihn im Kloster S. Pedro de Cardena bei Burgos bei.

Der abenteuerliche Held, dessen hochfliegende Pläne den Erfolg vorausahnen ließen, auf den die Spanier freilich noch vier Jahrhunderte warten mußten, wurde zum Träger der kastilianischen Ritterpoesie. Früh feierte man ihn als Nationalhelden, als christlichen Glaubensstreiter, dessen Mut und Unerschrockenheit keine Grenzen kannten und die Christen nach Süden wiesen, bis der letzte Muhammedaner über die Meerenge von Gibraltar gejagt war. Schon vierzig Jahre nach seinem Tode wurde von einem an der südöstlichen Grenze Altcastiliens gegen die Mauren zu, in oder um Medina-celi heimischen Verfasser das älteste spanische Epos über Cid gedichtet, der „Cantar de mio Cid“. Wie beim Rolandslied wurde der Stoff immer von neuem bearbeitet, bis zu Herders Cid. Schon im Mittelalter hat aber viel-

leicht der Cid auf die deutsche Literatur eingewirkt, indem er das Vorbild gewesen zu sein scheint für die edelste Gestalt in dem um 1200 verfaßten Nibelungenlied, für den Vasallen des Hunnenkönigs Etzel, Markgraf Rüdiger von Pöchlarn.¹

Die idealisierte Gestalt des Cid, wie sie uns im *Cantar de mio Cid* entgegentritt, entspricht nicht ganz der Figur des Roland. Sie ist realistischer. Das erklärt sich ja schon daraus, daß zur Zeit der Abfassung des *Cantar* noch manche lebten, die den historischen Cid gekannt hatten, während Roland ganz legendarisch geworden war. Aber es kommt hier auch schon der Realismus zur Geltung, der so deutlich die Eigenart der spanischen Kunst in ihrer Blütezeit kennzeichnen sollte. Dem Spanier kam es weniger darauf an, in überschwenglicher Weise das Ritterideal auszumalen. Es lag ihm mehr daran, den Ernst und die Würde in seinem Cid zu zeigen und zugleich die Gemessenheit des Rittersmannes, auf die man um so mehr Wert legte, je weiter zurück die barbarischen Zeiten der Kriegerkaste lagen. Darum verschweigt er die Züge von Grausamkeit, die von dem historischen Cid nicht ganz wegzuwischen sind, und er spricht auch nicht davon, daß Cid einmal in Castilien, in das Gebiet von Roja, eingefallen war. Für den Dichter ist der Held immer der getreue Vasall, dem Unrecht geschehen ist, der dafür nicht Rache, sondern Genugtuung haben will, der durchaus nicht nationaler Gefühle bar ist, aber daneben auch von edlen menschlichen Empfindungen sich leiten läßt. Die Sorge des Helden um Frau und Töchter zwingt ihn, alles daranzusetzen, um in der Verbannung sich wieder emporzurichten, wobei ihm aber als letztes Ziel immer vorschwebt, die verlorene Gunst seines Herrn wieder zu erlangen. Neben dem Konflikt zwischen dem Lehnsmann und seinem Herrn, der den Castilianern nichts seltenes war, zieht in dem Gedicht besonders der Familiensinn an, der bei dem Helden ausgemalt wird und ihn als christlichen Ehrenmann nicht minder erhebt als seine Tapferkeit. Die trotzigen Züge, die der Castilianer liebte, wurden erst in den späteren Dichtungen hervorgehoben und zeigen, wie der Idealismus der ritterlichen Welt, der in der Zeit des ersten Kreuzzugs am höchsten war, bald nachließ. Die Idealgestalten der späteren Bearbeitungen werden teils in übertriebener Weise vergrößert, teils verfeinert, so daß wir auch an dem Vergleich der erdichteten Idealfiguren den Wandel der Zeit wahrzunehmen vermögen.

Entsprechen solche Gestalten auch nicht der Wirklichkeit, sie bedeuten doch auch reale Kräfte, die oft mehr Wirkungen erzielten als lebendige Persönlichkeiten. Die Phantasie der Masse braucht ideale Gestalten, auf die sie hinblicken kann, um sich zu erheben und an ihnen zu bilden, so wie auch die Figuren der Romane noch heute die Menge fesseln. Wir Historiker müssen freilich die geschworenen Feinde solcher Phantasiefiguren sein, wenn sie als Geschichtsgestalten uns aufgedrängt werden, und wir freuen uns, daß wir in vielen Hei-

¹ Morgan, Rüdegér. Beiträge zur Gesch. d. deutsch. Sprache und Liter. 37 (1912), 325 ff.

ligen der katholischen Kirche Menschen von Fleisch und Blut haben, die Idealen entsprechen. Aber wer die Wirklichkeit wieder nimmt, wie sie war und ist, die Menschen, wie sie sannen und sinnen, der muß auch mit erdichteten Idealgestalten rechnen, und man darf das Bedürfnis danach nicht verkennen. In den ritterlichen Idealgestalten, welche sich die poetische Phantasie des Abendlandes im 11. und 12. Jahrhundert schuf, erkennen wir, wie die ritterliche Gesellschaft veredelt wurde. Und wer veredelte sie? Die Kirche war es, die in langsamer, unermüdlicher Arbeit bei den rauen Kriegern den Sinn für Großmut, für Schonung der Wehrlosen, für sittliche Treue, für Selbstlosigkeit, Aufopferung und Mäßigung geweckt hatte. Sie wies dem ganzen Abendland, das übergewaltig war an kriegerischen Kräften, die sich selbst zu zerfleischen drohten, die Wege, auf denen es das ihm verloren gegangene Spanien wiedererobern und durch die Berührung mit der höheren Kultur des byzantinischen Reiches und des Islam rasch geistig emporwachsen sollte. Die Zeiten für die Kreuzzüge waren reif am Ende des 11. Jahrhunderts. Aber sie waren auch reif für geistige Mächte, die sich jetzt unter der Leitung der Kirche bilden sollten auf den Universitäten und in den Städten, nicht ohne Gefahr für die Kirche selbst. Die Gefahr bestand darin, daß die Kirche über der Kulturmission, die sie ausübte als Leiterin des ganzen geistigen, politischen und wirtschaftlichen, auch des militärischen Lebens, das sich dann umsetzen mußte in Macht, Reichtum, Luxus und Einfluß, der eigentlichen Mission entfremdet wurde, für die sie gestiftet ist, über dem Reiche dieser Welt das Reich Gottes vergaß, das nicht von dieser Welt ist.

Darum müssen wir, wenn wir Verständnis haben für die eigentliche Aufgabe der Kirche, ihr Wirken auf dem rein religiösen und sittlichen Gebiet immer höher werten als das, was sie mitschaffen half an Macht, Reichtum, Weltgeltung, auch an Bildung, Kunst und Literatur, so sehr wir besonders für letzteres würdigendes Verständnis haben. Die Zeiten, in denen wir im 11. Jahrhundert stehen, lassen uns ja hier noch nicht jenen Widerspruch wahrnehmen, den wir später ins Auge zu fassen haben. Damals verband sich mit dem kulturellen Wirken der Kirche ihre religiöse Wirksamkeit auf das innigste. Wir haben es eben an den Beispielen wahrgenommen, die uns zeigen, wie die Kirche die Ritterwelt religiös und moralisch hob und erzog. Nicht allein für die obere Schicht war die Kirche so tätig, sondern auch für die breiten Schichten des Volkes. Auch auf sie wirkte sie in ähnlicher Weise, indem sie der naiven Phantasie des Volkes die religiösen Figuren aus der Heilslehre tief einzuprägen suchte. Dieses Bestreben führte dann weiter dazu, daß sie in bedeutsamer Weise für die geistige Kultur neue Wege weisen konnte. Ich meine damit die Beteiligung der Kirche bei der Ausgestaltung der geistlichen Spiele, welche die erste Vorstufe für unser modernes Drama werden sollten. Darauf wollen wir hier noch etwas eingehen, um das Wirken der Kirche im 11. Jahrhundert möglichst vollständig darzustellen.

Nicht aus dem antiken Drama erwuchs das geistliche Schauspiel des Mittelalters, sondern aus den liturgischen Feiern der hohen Kirchenfeste. Die antiken Dramen kannte man wohl, aber man verwertete sie in gebildeten Kreisen nur als Lesedramen, und so hat auch die sächsische Nonne Roswitha nach dem von ihr so aufgefaßten Beispiele von Terenz nur geistliche Lesedramen dichten wollen.

Das geistliche Schauspiel des Mittelalters hat seine Wurzeln vornehmlich in der Feier des Oster- und Weihnachtsfestes, die zu dramatischer Ausgestaltung leicht die Hand bot und bei dem naiven, aber tiefen Glauben, mit dem man die Feste feierte, ein Bedürfnis war. Die kirchliche Liturgie mit ihren Wechselgesängen, den Aufforderungen des Priesters und den Responsorien des Chores, die liturgischen Gewänder der Priester, der der Festzeit entsprechend geschmückte Altar der Kirche luden von selbst dazu ein. Die Texte der Evangelien zu Weihnachten, Epiphanie und Ostern ließen sich so leicht mit verteilten Rollen vortragen. Poesie und Musik hatten durch die Einführung der Tropen, die für den Introitus und andere Teile der Meßliturgie abgefaßt wurden, neue Anhaltspunkte für dramatische Ausgestaltung geliefert.

Als Introitus für die Messe am Ostersonntag wurde ein aus der Zeit des Tutilo von St. Gallen stammender Tropus verwendet, in dem auf die Frage: „Quem quaeritis in sepulchro, o christicolae“ die Antwort begann mit: „Iesum Nazarenum, o coelicolae . . .“ Dieser Introitus wurde mit einer dramatischen Aufführung verbunden, die von den Klöstern Fleury-sur-Loire und Mont-Blandin bei Gent durch Dunstan nach England übergeführt wurde. Nach der Matutin begab sich ein Kleriker in der Alba zu dem Ort, wo seit dem Karfreitag das Kreuz zur Verehrung ausgestellt war, und blieb dort stehen, den Engel versinnbildend, der das Geheimnis der Auferstehung verkünden sollte. Dann kamen drei Priester in Chormänteln, die drei Frauen darstellend, mit Weihrauchfässern. Die Herannahenden fragte der erste Kleriker: „Wen sucht ihr?“ Die Antwort lautete: „Iesum Nazarenum“, und nun verkündete der Darsteller des Engels die Auferstehung des Heilands. Hierfür wurde der Text verwendet, der im Tropus aus St. Gallen verarbeitet war. Diese dramatische Szene schmückte man bald weiter aus mit neuen Texten, Hymnen und Sequenzen, die sich zum Vortrag eigneten und in Dialogform vorgetragen wurden. Dramatisch ausgestaltet wurde sie später in Deutschland durch eine Apostelszene, die das Volk besonders gern sah, den Wettlauf der Apostel Petrus und Johannes zum Grabe, der wieder mit neuen Gesängen verknüpft war. Als letztes Glied kommt die Erscheinung des auferstandenen Heilands mit Wechselreden, die Christus mit Maria Magdalena führte. So fertig ausgebildet, erscheint die Osterfeier in einem Nürnberger Antiphonar aus dem 13. Jahrhundert. Am umfangreichsten wird sie uns aus dem Kloster Fleury überliefert. Das waren aber alles liturgische Feiern, von Geistlichen in der Kirche zwischen Matutin und Laudes eingelegt und in lateinischer Sprache aufgeführt. Erst später kamen

Osterspiele hinzu, die in der Volkssprache aufgeführt wurden und an die sich die Passionsspiele anschlossen.

In gleicher Weise wurde früh, im 9. Jahrhundert, die sich dazu besonders eignende Feier des Weihnachtsfestes dramatisch ausgestaltet. In Besançon verwertete man schon die Adventfeier dazu. Ein sorgsam vorgebildetes und schön gekleidetes Mädchen hatte die Mutter Gottes darzustellen, die dem Priester, der das Evangelium „*Missus est angelus . . .*“ las, zu antworten hatte mit den Worten der Mutter Gottes. Weiter entwickelte sich ein Weihnachtsspiel, das mit dem Introitus der dritten Weihnachtsmesse verknüpft wurde und uns in Troparien des 11. Jahrhunderts aus St. Martialis in Limoges und aus Oxford erhalten ist. Hinter den Altar stellten sich vor Beginn der Tagesmesse zwei Diakone in Dalmatiken auf und sangen die Frage: „*Quem quaeritis in praesepe, pastores? Dicite!*“ Der Chor antwortete: „*Salvatorem Christum dominum, infantem pannis involutum secundum sermonem evangelicum.*“ Die Diakone singen, weiter das Spiel führend: „*Adest hic parvulus cum Maria matre sua . . . Nuntiantes dicite, quia natus est.*“ Nun setzte der Chor ein mit Alleluja und begann dann den Introitus „*Puer natus est nobis.*“ Eine weitere Stufe des Weihnachtsspiels wurde in Rouen erreicht, indem man die Anbetung der Hirten darstellte. Hinter dem Altar war eine Krippe hergerichtet, über der ein Muttergottesbild angebracht war. Nach der Weihnachtsmesse erschienen fünf Geistliche, die Hirten darstellend, denen ein den Engel vertretender Knabe von erhöhtem Chorplatz aus die frohe Botschaft verkündete. Die Fünf ziehen zur Krippe, während Kinderstimmen das Gloria ertönen lassen. An der Krippe stehen zwei Kleriker in Dalmatiken, welche Frauen darstellen sollen, die nach den Apokryphen Zeugen der Geburt Christi waren, fragen: „*Quem quaeritis in praesepe, pastores?*“ und erhalten die oben mitgeteilte Antwort. Dann knüpft sich auch wieder mit dem Alleluia der Introitus an. Nach der Messe, die so ganz in das Spiel eingeflochten war, fragte der Bischof: „*Quem vidistis pastores? dicite!*“ und erhielt die Antwort: „*Natum vidimus et choros angelorum collaudantes dominum*“, Antiphonen, die schon im 10. Jahrhundert vorkommen.

Noch glänzender konnte die Feier der Epiphanie zum Dreikönigsspiel entwickelt werden, das uns in Rouen wieder entgegentritt. Nach der Terz erscheinen drei Kleriker im Pluviale, mit Kronen auf dem Haupt, aus drei verschiedenen Türen hervortretend, ein jeder gefolgt von Dienern in Tuniken, die Geschenke tragen. Der erste zeigt auf einen Stern mit Worten, auf welche die anderen zwei antworten. Vor dem Altar kommen sie zusammen, umarmen sich und singen: „*Eamus ergo et inquiramus eum offerentes ei munera, aurum, thus et myrrham.*“ Dann singt der Chor: „*Magi veniunt ab oriente.*“ Darauf folgt eine Anbetung des Kindes in der Krippe, die vor dem Kreuzaltar aufgestellt ist und bis dahin durch einen Vorhang verborgen war. Im 11. Jahrhundert kam dazu als wirksames Gegenstück eine liturgische Szene, die zuerst in Nevers ausgebildet wurde und das Erscheinen

der Magier vor Herodes darstellte, der nach dem Jesukind befragt wurde.

So entwickelte sich ein Zyklus von liturgischen Weihnachtsspielen, in den auch das schon früher aus St. Gallen berichtete Fest der Chorknaben am Tage der Unschuldigen Kinder eingefügt wurde. Aus dem 11. Jahrhundert haben wir solche Spiele in einer Freisinger Handschrift, auch aus Montpellier, Bilsen bei Maastricht, Fleury, Laon, Compiègne überliefert. Überall sind die Szenen mit Dialogen ausgestattet, die in gereimten oder ungereimten Hexametern abgefaßt sind. Am Tage der Unschuldigen Kinder wollte man den bethlehemitischen Kindermord auch dramatisch darstellen. Das tat man besonders gern in den Rachelspielen. Rachel erscheint klagend. Die ermordeten Kinder kehren zum Leben zurück und ziehen in den Chor ein.

So war der nach lebendiger Gestaltung biblischer Szenen verlangenden naiven Phantasie die Ausführung immer neuer Gedanken ermöglicht.

Um uns der kulturgeschichtlichen Bedeutung dieser ersten liturgischen Spiele bewußt zu werden, dürfen wir uns nur fragen, ob und warum Ähnliches in dem christlichen Altertum nicht möglich war. Damals war eine andere Zeit, die zwar wahrhaftig auch den Glauben tief erfaßte, aber mehr mit der todesmutigen ernsten Entschlossenheit, die man aus den Märtyrerezeiten noch so gut kannte, oder mit den über alles Sinnfällige weit entrückten philosophischen Denkgängen eines Augustinus. Es war die Zeit einer absterbenden intellektualistischen Kultur. Im 11. Jahrhundert stehen wir einer jungen, naiven Kultur gegenüber, die sich mit ihrer Kinderphantasie freudig labt an sinnfälliger naiver Darstellung der biblischen Vorgänge, in der auf die Männer die Ritterromane mit den Figuren eines Roland und eines Cid mehr Eindruck machen als scharfe Argumentationen, in der das naive Herz viel mehr noch der Ausbildung bedurfte als der forschende und kritische Verstand. Es ist eine Zeit voll Glaubensfreude, die nach nichts mehr verlangte als danach, den Glaubensmut durch kräftige Schläge zu zeigen den Heiden gegenüber, wie übermütige, gesunde Buben, die bei einem anderen schwer vorübergehen können, ohne ihm mit einem kräftigen Ellbogenstoß ihre Kraft zu zeigen, dabei aber treuherzig dem strengen Erzieher folgen. So stand die Kirche damals der Gesellschaft der Laien gegenüber. Bald sollte es anders kommen. Da verlangte man nach Wissen, suchte es sich von allen Seiten zu verschaffen, auch von den Muhammedanern und Juden, die man sonst so sehr verabscheute.

Das sind die Zeiten, die uns in dem nächsten Abschnitt beschäftigen werden. Ehe wir dazu übergehen, werfen wir noch einen kurzen Blick zurück auf die nun zum Abschluß gelangte Periode. Erst wenn wir die Anfänge und den Abschluß derselben gegenüberstellen, verstehen wir die Entwicklung, die das Abendland vom Tode Karls des Großen bis zum Abschluß des 11. Jahrhunderts durchlaufen hat. Bei

dem Beginn des 9. Jahrhunderts war trotz der umfassenden organisatorischen Tätigkeit Karls des Großen das Abendland noch ein unharmonisches Gebilde. Es kreuzten sich in ihm schlecht kopierte imperialistische Neigungen mit halbem Barbarentum, und als Karls des Großen Macht den Händen seiner Nachfolger entfiel, da drohte alles sich in einem Chaos aufzulösen. Aber die geistige Verbindung der Kirche hielt die ungefüge Masse zusammen. Durch sie waren überall Keime gelegt, die sich nicht ersticken ließen. Sie wurden vor allem in den Klöstern gepflegt, die in Deutschland die junge Kultur hüteten, in Frankreich die Ideale religiösen Lebens nicht zugrunde gehen ließen, sondern aus ihnen neues Leben erweckten. Zum Glück hielt, während das Chaos immer größer zu werden drohte, das Kaisertum in Deutschland die Ordnung aufrecht, so daß die abendländische Kultur nicht nur den Gefahren der Barbarei von Osten und Norden trotzen, sondern auch das Christentum des Abendlandes nach beiden Richtungen ausgebreitet werden konnte bis zu den Ostslawen, wo die morgenländische Kultur Grenzen setzte. Aber das Kaisertum konnte äußerlich wohl die Macht einsetzen und ausdehnen, nicht aber innerlich neue Antriebe geben. Diese kamen aus den Klöstern, von Cluni und den anderen Reformabteien an der Grenze Deutschlands und Frankreichs, die zuerst die Mönche mit neuem Geiste erfüllten, dann den Gedanken der Reform auch auf den Weltklerus übertrugen.

Damit wurden neue Kräfte in der Kirche großgezogen, die aber zu weltbewegender Wirksamkeit erst kamen, als das in römischem Stadthader niedergedrückte Papsttum von ihnen ergriffen wurde und sich erneute. Das verjüngte, unabhängig gewordene Papsttum schloß mit neuer geistiger Macht die abendländische Gesellschaft zusammen. Durch die neuen Kräfte veredelt, wurden dann die früher für die Auflösung arbeitenden militärischen Kräfte zusammengefaßt, um das Abendland hinauszuführen an die Grenzen, an denen es sich bis dahin nur mühsam verteidigte, um sie zu überschreiten, die christliche Kultur des Abendlandes zu sichern und geistig emporzuheben zu dem Berufe, die Führung der Weltkultur zu übernehmen. Nun beginnt auch unter der die Kulturtraditionen weiterführenden gelehrten lateinischen Schicht die Eigenart der abendländischen Kultur hervorzutreten, gesondert in verschiedene Sprachen und Nationen, mit dem feudalen Rittertum und der naiven Volkspoesie, die neue Nahrung erhielt in der schnell sich entwickelnden Städtkultur.

Viertes Buch.

Die Kirche als Leiterin der abendländischen Gesellschaft.

Keine andere Periode des Mittelalters scheint so einheitlich und geschlossen wie die Zeit des 12. und 13. Jahrhunderts. Nach ihrem äußerlichen Kennzeichen ist sie die Zeit der Kreuzzüge, in der der Ruf „Gott will es“ alle Länder ergriff, der schließlich im hohen Norden Islands ebenso bekannt war wie in Sizilien und Glaubensstreiter nach dem Heiligen Lande, Ägypten, Tunis, Spanien, Portugal wie in die noch im Heidentum beharrenden baltischen Länder entsandte. Die Bewegung hatte ein Papst in Gang gebracht, und Päpste leiteten sie dauernd weiter. Das Papsttum war aber auch sonst überall maßgebend. Das hing schon mit der Leitung der Kreuzzüge zusammen. Um Kreuzzüge zustande zu bringen, mußten die Fürsten im Abendlande Frieden schließen, mußten Geldmittel zusammengebracht und zur Verfügung gestellt werden. Damit fiel den Päpsten die Aufgabe zu, Frieden zu gebieten und zu vermitteln, erhielten sie die Macht, Geldmittel nicht nur aufzubringen, sondern auch zu verteilen. Alles strebte nach Rom, um dort Ermächtigung, Bestätigung, Dispens, Vollmacht, Schiedsspruch zu erhalten und zu vernehmen. Die Klöster und Orden suchten ihre Selbständigkeit sich zu sichern, indem sie sich unmittelbar unter Rom stellten und die Exemtion von der bischöflichen Gewalt herbeiführten. Das waren zum größten Teil wohl fortlaufende Bewegungen, für die der Anstoß schon in der vorhergehenden Periode lag. Sie wurden nun aber auf neue Gebiete ausgedehnt. Zunächst auf das geistige, als dann Universitäten entstanden, die dem Papsttum vor allem ihre Förderung verdankten. Alle die karitativen Anstalten und Vereinigungen, die um die Wette hervorsproßten, wandten sich ebenfalls nach Rom, um daselbst Aufmunterung und Empfehlung zu erhalten. Alle arbeiteten und strebten im Geiste der Kirche und ihrer Leitung, und wo es Schwierigkeiten gab, rief man Roms Eingreifen und Entscheiden herbei.

So bedenklich auch bisweilen die Stellung des Papstes in Rom war, bei dem Schisma, in dem ein Anaklet II. dem Innocenz II. gegenübertrat, bei den Wühlereien Arnolds von Brescia, bei dem Streit zwischen Alexander III. und Kaiser Friedrich Barbarossa, die Autorität des Papsttums erhielt sich nicht nur, sondern stieg weiter und erreichte unter Innocenz III. (1198—1216) ihren Höhepunkt. Die Könige Peter II. von Aragonien und Johann von England hatten sich als Vasallen des Papstes bekannt. Im deutschen Thronstreit zwischen

Philipp von Schwaben und Otto IV. und nachher zwischen Otto IV. und Friedrich II. sprach Innocenz III. das entscheidende Wort, wie von seinen Vorgängern einst das neue Königtum in Ungarn, in Polen und in Portugal sich hatte anerkennen lassen. Das Papsttum schien die Kronen im Abendland zu vergeben. Diejenigen, die dem Papst eine Stellung als Oberlehnsherrn im ganzen Abendland verschaffen wollten, waren ihrem Ziel nicht mehr fern. In blendendem Glanze zeigte sich die Größe des Papsttums als Leiter aller weltlichen und geistlichen Mächte des Abendlandes auf dem vierten Laterankonzil von 1215, das man nicht mit Unrecht einen großen Reichstag des christlichen Europas genannt hat. Hier waren die Gesandten Friedrichs II., des lateinischen Kaisers Heinrich von Konstantinopel, der Könige von Frankreich, England, Aragonien, Ungarn, Cypern, Jerusalem und anderer Fürsten neben 412 Bischöfen und 800 Äbten erschienen. Dann kam allerdings der furchtbare Zusammenstoß zwischen Friedrich II. und dem Papsttum, der den Untergang der mächtigen Staufer zur Folge hatte und auch die politische Stellung des Papsttums ins Wanken brachte; aber dies fand eine neue Stütze an dem französischen Königtum, und es erschien auf dem vierzehnten allgemeinen Konzil von Lyon im Jahre 1274 in ungemindertem Glanze. Erst am Ende des Jahrhunderts mußte ein Bonifaz VIII. erfahren, daß der äußeren Macht des Papsttums Schranken gezogen waren, die es nicht mehr wegräumen konnte. Blicken wir darauf und suchen wir die Vorzeichen für den Niedergang der politischen Macht des Papsttums zusammenzustellen, dann nehmen wir im 13. Jahrhundert neben dem Licht schon manchen Schatten wahr.

Das 13. Jahrhundert ist die Zeit der größten äußeren Triumphe der Kirche, aber auch die Zeit, in der die Nichtigkeit der äußeren Macht für die Kirche offenbar zu werden beginnt, für den die großen Entwicklungsgänge überschauenden Historiker die spannendste Zeit durch ihre Gegensätze in Aufstieg und Fall, Begeisterung und Widersagung, Erfolg und Zusammenbruch. Der alte Traum der Vereinigung der morgenländischen und abendländischen Christenheit schien für immer verwirklicht, als bei Beginn des Jahrhunderts ein lateinischer Kaiser 1204 auf den Thron in Konstantinopel erhoben war. Er verflüchtigte sich schnell. Noch schneller die Hoffnung, die ägyptische Kalifenstadt Kairo zu erobern, deren Erfüllung man doch auch mit der Eroberung Damiettes so nahe war. Die Paläologen sah das 13. Jahrhundert wieder in Konstantinopel einziehen. Die Muhammedaner bemächtigten sich wieder aller Burgen und Festungen der Lateiner im Heiligen Lande. Die christlichen Ritter, die überall siegreich vordrangen, die Reste des Heidentums an der baltischen Küste ausrotteten und in Spanien deutlich ihre militärische Überlegenheit fühlten, seitdem sie Valencia und Sevilla endgültig erobert hatten, mußten die Grenzen ihrer Kraft an der Stelle empfinden, wo es für sie am peinlichsten war. Jerusalem, die Stadt, an der so viele Christenherzen hingen, um die so viele Ritterherzen geblutet hatten, mußten sie preis-

geben. Der König, der das Ideal eines christlichen Herrschers verwirklichte, Ludwig der Heilige von Frankreich, von dem man sicher erwartete, daß seinen Kreuzzügen Gottes Segen beschieden sein würde, wurde schmachlich in Ägypten gefangen genommen und endete bei seinem zweiten Kreuzzug angesichts von Tunis, um seinem Heere nur das Zeichen zur ergebnislosen Auflösung zu geben.

Diesen Gegensätzen in den äußeren Ereignissen treten ähnliche Gegensätze im Innern an die Seite. Der christliche Glaube, der so gewaltige Kräfte Generationen hindurch ergriff, feierte seinen höchsten liturgischen Triumph, als man das früher so ängstlich gehütete Mysterium des Altarssakramentes zu öffentlicher Verehrung auf den Straßen zeigte, das Allerheiligste in der Fronleichnamsprozession herumzutragen begann und alle freudig einstimmten in das Loblied des größten Gelehrten der Zeit: „Quantum potes, tantum aude, quia maior omni laude, nec laudare sufficis.“ Den Enthusiasten konnte es scheinen, als ob das Reich Gottes auf Erden verwirklicht sei. Die mit ihren Türmen zu schwindelnder Höhe emporsteigenden gotischen Kathedralen öffneten ihren vielgestaltigen Bau nach allen Seiten dem Volke, das dort wie nirgends sich zu Hause fühlte. Die Summen der Scholastiker stellten alles menschliche Wissen zusammen, um in ihnen zu zeigen, wie Gottes Allmacht alles untergeordnet sei und in seiner Ordnung alles seinen Sinn und seine Harmonie finde. Aber zu derselben Zeit begann schon eine innere Abwendung von der Kirche in den Gebieten, die früher die Herde des religiösen Lebens gewesen waren, in Südfrankreich und Oberitalien. Da wollten schon viele von der Kirche und ihrer äußeren Ordnung nichts mehr wissen, träumten von einer neuen Zeit, in der nicht ein geschriebenes Buch, sondern ein geistliches Verständnis der Heilslehre als Evangelium aeternum herrschen werde, trotzten offen dem Papste und ließen sich auch durch die furchtbarsten Strafmittel nicht schrecken, mit denen die neu organisierten Inquisitionsgerichte drohten.

Man konnte voraussehen, daß man mit den äußeren Zwangsmaßregeln, so sehr sie auch die öffentliche Meinung billigen mochte, auf die Dauer nicht den inneren Abfall aufhalten werde. An ihrer Stelle wurden dafür aber in derselben Zeit neue innere Kräfte von viel größerem Werte geschaffen, die den Glauben tatsächlich vertieften. Die Armutsbewegung, die in dem Maße stieg, als die äußere Macht der Kirche und ihre äußeren Erfolge zunahmen, stellte sich nicht allein in Gegensatz zur Kirche, sie brachte der Kirche auch zwei neue Ordensgründungen, die aus der tiefen Erfassung der Armut des Heilandes und der Macht seiner Lehrkraft hervorgegangen waren. Sie riefen nicht nur eine neue Vertiefung des religiösen Lebens hervor, die besonders die neuen städtischen Schichten begierig erfaßten, sondern begannen nun auch eine neue Art, das Christentum auszubreiten, mit dem Worte allein, und scheuten sich nicht, über viele Märtyrerleichen hinweg Glaubensboten nach Afrika und Asien bis zum Großkhan zu entsenden. Damals begann die an Blut- und Glaubenszeugen so herr-

liche Geschichte der außereuropäischen Missionare, in der der Kulturberuf des Abendlandes sein höchstes Ziel ins Auge faßte.

Die Armutsbewegung weist uns auch darauf hin, daß die Stellung der Kirche zur Kultur im 13. Jahrhundert an einem Wendepunkt angelangt war. Bis dahin sehen wir auf allen Gebieten die Kirche fast ausschließlich fördernd, anregend, teilnehmend der Entwicklung der abendländischen Kultur zur Seite stehen, in der Entwicklung des Landbaues, der städtischen Wirtschaft, wie in der Bildung der Volkssprache, der Hervorbringung literarischer Denkmäler, der Förderung der Wissenschaft und der Ausbildung neuer künstlerischer Formen. Die Armutsbewegung zeigt zuerst eine neue Richtung, die ein Anhalten auf dem bisherigen Wege bedeutet, eine Mahnung, daß in dem Streben nach Entwicklung der wirtschaftlichen Güter, nach Geld und nach Reichtum, in der Pflege von Literatur und Kunst die Diener der Kirche Maß zu halten hätten, daß das christliche Ideal nicht in dem höchsten Gewinn an irdischer Kultur, sondern in dem äußersten Verzicht zu erblicken sei.

Aber auch auf anderen Gebieten sollte man allmählich erkennen, daß die Aufgabe der Kirche nicht aufgehe in der Pflege irdischer Kultur. Die Kirche befand sich in der Lage einer Erzieherin, die bisher ihre Pfleglinge auf allen Wegen begleitet, angelernt und geschirmt, an allen ihren Beschäftigungen und Bestrebungen teilgenommen hatte und nun, da die Zöglinge heranwuchsen, sich darauf zu besinnen hatte, daß die Wege der Zöglinge nicht immer auch ihr zukämen, daß den mündig gewordenen Pfleglingen eine Selbständigkeit zu lassen wäre für ihr irdisches Streben, soweit das überirdische Ziel dabei nicht außer acht blieb. Es bereitete sich eine Entwicklung selbständigen Laientums vor. Nicht ohne Schwierigkeiten fand man den Weg, um in der Beschränkung der Selbständigkeit und in ihrer Behauptung ohne Zusammenstöße das richtige Maß zu treffen. Bisher war die Kirche mit ihren Dienern die einzige Vertreterin intellektueller Kräfte gewesen, die in der Politik und Staatsverwaltung den Herrschern zur Seite stand. Sie allein fast bot die schriftgewandten Abfasser von Aktenstücken und Kundgebungen, pflegte Wissenschaft und Kunst beinahe ausschließlich. Ein schrift- und rechtskundiges Laienelement war bisher nur in dünnen Schichten in Italien vorhanden.

In Italien zuerst mehrten sich nun die Laien, die auf den Rechtsschulen Italiens herangebildet wurden und mit dem Wiederaufleben der Grundsätze des römischen Rechts dessen weltliche Rechtssätze zur Geltung bringen wollten, auch den Kampf mit kirchlichen Vertretern nicht scheuten. Sie suchten den Kampf, als die römischen Rechtssätze für den Laienstaat angewendet wurden, eine Staatsverwaltung nach Laienrecht von weltlichen Beamten zu organisieren begonnen wurde. Dort lagen die tieferen Gründe für den Streit zwischen Bonifaz VIII. und Philipp dem Schönen von Frankreich. Der französische König hatte seine Hauptstützen in den auf den Universitäten herangebildeten Kennern des weltlichen Rechts, den Legisten, die ihn

zum Kampfe gegen den Papst trieben. Das sind die ersten Anzeichen, welche auf die Zeiten der Renaissancebewegung deuten, die den Abschluß des Mittelalters beherrschen, aber erst am Ende unserer Periode deutlicher hervortreten. Es ist der Gegensatz gegen das Kennzeichen unserer Periode, in der die Kirche noch ausschließlich auf allen Gebieten nicht nur grundsätzlich, sondern auch tatsächlich mit ihren Dienern alles Leben in der abendländischen Gesellschaft führt und leitet. Sehen wir uns dies nun nach einzelnen Richtungen näher an.

§ 1. Die Kreuzzüge.

Daß die Kreuzzüge von der Kirche angeregt wurden und kirchliche Ziele verfolgten, kann nicht verkannt werden, so sehr auch andere Richtungen sich damit verbanden und in späterer Zeit weltliche Herrscher ihre Machtbestrebungen darunter verbargen. Der Gedanke tauchte zuerst unter den weltumfassenden Plänen des Papstes Silvester II. auf, und Gregor VII. faßte ihn schon in ganz bestimmter Form ins Auge. Er war schon verwirklicht in den Zügen, die französische Ritter nach Spanien unternahmen. Die Voraussetzungen dafür waren alle gegeben, als die Ritter, wie wir gesehen haben, durch die religiöse Bewegung des 11. Jahrhunderts sich begeistern ließen für die Idee des christlichen Glaubenskampfes, jenseits der Pyrenäen sich ihre Ideale suchten. Gleichzeitig nahm damals der Drang zusehends zu, wie andere Wallfahrtsorte, so insbesondere die Stätten in Jerusalem zu besuchen, die durch das Leiden des Weltheilandes geheiligt waren und damit eine Anziehung ausübten, mit der sich kein anderer Wallfahrtsort auf der Erde messen konnte.

Schon im 11. Jahrhundert zogen nicht nur einzelne Pilger wie früher nach Jerusalem, sondern ganze Scharen taten sich zusammen, die zum Teil wohl gerüstet waren, um allen Fährlichkeiten auf der Reise gewachsen zu sein. Der größte dieser Haufen war der, welcher unter Führung des Erzbischofs Siegfried von Mainz 1064 sich auf den Weg machte; er zählte gegen 7000 Mann. Als nun die türkischen Seldschuken sich in Kleinasien ausbreiteten und 1071 dem ägyptischen Kalifen Jerusalem nahmen, stellten sich diesen Pilgerreisen Hindernisse entgegen, die nur dazu reizen mußten, sie mit Gewalt wegzuräumen. Die Pilger waren ihres Lebens weniger sicher denn je. Viele der Heimkehrenden wußten von ihren Drangsalen zu erzählen. Die meisten von ihnen kamen überhaupt nicht zurück oder mußten die Reise unterwegs aufgeben, wie jener Peter von Achery aus der Diözese Amiens, dem man nachher die Rolle zuweisen wollte, durch seine Berichte aus Jerusalem den ersten Kreuzzug veranlaßt zu haben.

Die Seldschukennot gab noch in anderer Weise den Anstoß. Durch sie wurde das griechische Reich in seinem Lebenskern bedroht, als die Seldschuken bis in die Nähe Konstantinopels gekommen waren und sich in Nicäa festgesetzt hatten unweit des asiatischen Ufers des

Marmarameeres. Kaiser Alexius I. Comnenos, der zugleich von Petschenegen und Normannen aus Süditalien bedroht war, sah keinen anderen Rat, als sich, wie es schon Michael VII. getan hatte gegenüber Papst Gregor VII., von neuem an den römischen Stuhl zu wenden. Dort saß damals Urban II., der aus seiner französischen Heimat und aus Cluni, wo er Mönch und Prior einst gewesen, all die Anschauungen in sich aufgenommen hatte, die in Frankreich die Ritter für den Glaubenskampf begeisterten. Nachdem in Piacenza die Gesandten des byzantinischen Kaisers auf einer von Urban abgehaltenen Synode ihre Bitten vorgetragen, der Papst mit der Aufforderung zum Kreuzzuge daselbst ein erstes Mal hervorgetreten war und begeisterte Zustimmung erhielt, fand in Clermont am 27. November 1095 jene Versammlung statt, die der Ausgangspunkt für die Kreuzzugsbewegung werden sollte.

Bischöfe, Fürsten, Geistliche, Ritter und viel Volk umstanden den Papst, als er ihnen von dem Grabe Christi sprach, das die Christen den Händen der Ungläubigen entreißen mußten. Am Schluß der päpstlichen Aussprache erscholl von allen Seiten das „Deus le volt“ (Gott will es), das nun zum Lösungswort des Abendlandes für zwei Jahrhunderte werden sollte. Der Papst wollte nicht nur den Anstoß zu der Bewegung geben, sondern auch dieselbe in der Hand behalten. Darum bestimmte er zu seinem Legaten den Bischof Ademar von Puy, der als frommer und welterfahrener Bischof, vertraut mit den Rittern, geachtet und versöhnlich, dazu bestens geeignet war, um die gärenden Massen zusammenzuhalten. Der Graf von Toulouse, Raimund von St. Gilles, aus jenen Küstengegenden, wo man für den Orient seit alten Zeiten besonderes Interesse hatte, war der erste weltliche Große, der sich zu der Heerfahrt, die aller Phantasien entzündete, bereit erklärte. Der Papst ordnete auch gleich ein Abzeichen an, das der nach Symbolen verlangenden Zeit noch deutlicher als Worte sagen sollte, um was es sich handle. Ein rotes Kreuz sollte jeder Kreuzesfahrer sich auf die Schulter heften, um darzutun, daß er aus Liebe zu Christus alle Mühen der Heerfahrt und des Kampfes auf sich nehmen wolle.

Nun durchflutete die angefachte Bewegung zunächst Frankreich vom Süden bis zum Norden. Von da ging sie erst nach Deutschland über, wo man langsamer folgte, da die Gemüter noch durch den Investiturstreit in Spannung gehalten waren und die Ideen, welche die französischen und besonders die normannischen Ritter seit Jahren bewegt hatten, hier noch neu waren. Doch in der Rheingegend und Süddeutschland faßte der Gedanke auch bald Wurzeln, weil dort die Reformklöster der Bewegung vorgearbeitet hatten. Ehe die Rittermassen aber zum Auszug bereit waren, drängten die Bauern davonzuziehen und schufen damit ein wenig erfreulich endendes Vorspiel.

Peter der Eremit, der erst, nachdem der Papst die Bewegung in Fluß gebracht hatte, als Prediger unter den Bauern Nordfrankreichs auftrat, ist zwar nicht verantwortlich zu machen für die Ausschrei-

tungen, zu denen die Bauern, teils von Not gedrängt, übergingen, denn er hielt noch am meisten auf Ordnung. Aber von dem Vorwurf der Torheit ist auch er nicht freizusprechen. Es war eine offenbare Torheit, diese schlecht bewaffneten, militärische Zucht nicht kennenden Scharen, für deren Unterhalt keine Vorkehr getroffen war, in Bewegung zu setzen. Nur wenige wagten, die von blindem Gottvertrauen Geleiteten zu tadeln. Die Bischöfe von Speier, Worms, Köln hatten es schwer genug, der Abschlachtung der Juden durch die fanatischen Bauern entgegenzutreten. Peter sah die Unmöglichkeit, die Scharen in Ordnung zu halten, erst ein, als die aller Mahnungen spottenden Bauern den Seldschuken bei Nicäa in die Hände liefen, um von ihnen völlig aufgegeben zu werden.

Glücklicher waren die an militärische Organisation gewöhnten Ritter, die, wenn auch stark geschwächt, Jerusalem erreichten und am 15. Juli 1099 eroberten. Aber die Grundlage für eine dauernde Staatengründung vermochten sie daselbst nicht zu schaffen. Das ging über ihre Kräfte. Dafür hätte das Land von den Lateinern besiedelt werden müssen. Auch waren die Kreuzfahrerstaaten militärisch ohne feste Flankendeckung. Edessa, das Anfangs im Norden dazu diente, ging schon 1144 wieder verloren. Das wichtige Haleb, das wie ein Pfahl in ihrem Fleische saß, konnten die Kreuzfahrer nie nehmen. Im Süden wäre Jerusalem nur gesichert gewesen, wenn es gelungen wäre, Kairo zu erobern. Darauf richteten die Kreuzfahrer auch wiederholt ihre größten Anstrengungen. Aber alle Opfer, die sie dafür brachten, waren vergeblich. Sie hätten es vielleicht nehmen können mit den Kräften, die in Venedig für den vierten Kreuzzug zusammenkamen und dafür auch bestimmt waren, von den selbstsüchtigen Venetianern aber nach Konstantinopel abgelenkt wurden, wo dauernde Eroberungen bei dem Gegensatz zwischen Griechen und Lateinern noch viel weniger zu machen waren. Die Eroberung Konstantinopels im Jahre 1204 hatte nur den dauernden Erfolg, daß die Vormauer des Abendlandes gegen den Islam geschwächt und den Türken das Vordringen in Europa am Ende des Mittelalters erleichtert wurde.

Aber die Gründung der Kreuzfahrerstaaten war doch keineswegs etwas, was für die abendländische Kultur nur als Verlust zu buchen ist. Es war die offensive Defensive, durch die sich das Abendland gegen den Islam im Osten schützte und seine Herrschaft über das Mittelmeer sicherte, wobei mannigfacher positiver Gewinn für die innere Entwicklung des Abendlandes abfiel. Die schneidigsten Waffen, die sich dafür das Abendland schuf, waren die geistlichen Ritterorden, in denen das Ideal des Glaubensritters erst voll zur Gestaltung gebracht wurde. Darauf haben wir hier unsere Blicke besonders zu richten.

Die entscheidende Persönlichkeit bei der Ausbildung dieses Ideals war der Heilige, der wie keiner die geistigen Ideen der ersten Kreuzzugszeit vereinigte und leitete und mit seinem Geiste ein halbes Jahrhundert hindurch das Abendland beherrschte, der heilige Bernhard

von Clairvaux. Er gehörte dem neuen Orden der Cistercienser an, der als jüngster Sproß aus dem alten, von Benedikt gepflanzten Wurzelstock erwuchs. Der Cistercienserorden wurde von dem heiligen Abt Robert von Molesme zu Citeaux in der Gegend von Dijon im Bistum Châlon-sur-Saône 1098 gegründet. Die ersten Statuten entwarf der Nachfolger Roberts, Alberich. Zu der Zeit trugen die Cistercienser noch ein braunes Gewand, an dessen Stelle später ein weißes kam, auf welchem aber ein Skapulier und Gürtel von dunkler Farbe getragen wurden. Außerhalb des Klosters trugen die Mönche eine graue Tracht, weshalb sie die grauen Mönche (*grisei monachi*) genannt wurden. Die endgültige Gestaltung erhielt der Orden durch die von dem dritten Abt, dem Engländer Stephan Harding, abgefaßte *Charta caritatis*, die Papst Kalixt II. 1119 bestätigte.

Das Eigenartige bei den Cisterciensern war die neue Zusammenfassung mehrerer Klöster. Man ging in den Bahnen Clunis weiter, das die Gefahren zuerst zu beseitigen gesucht hatte, die in der Vereinzelung der Klöster lagen. Aber während die Zusammenfassung in Cluni durch straffe Unterordnung unter das eine Mutterkloster erstrebt wurde, schufen die Cistercienser eine geschmeidigere Organisation, bei der das gleiche Ziel erreicht, jedoch den einzelnen Klöstern ihre individuelle Art, wie sie den Benediktinern von alters her teuer war, gelassen wurde. Jedes Kloster sollte unter dem selbst gewählten Abt auf sich gestellt bleiben und in seiner Verwaltung und in seinem Besitz völlig selbständig sein. Die Vorteile eines genossenschaftlichen Verbandes, welcher den Geist des Mutterklosters in den Tochterklöstern lebendig erhalten sollte, erstrebte man, indem der Abt des Mutterklosters das Recht der Visitation der Tochterklöster erhielt, und durch die Einführung der Generalkapitel. Jedes Tochterkloster, von dem Neugründungen ausgingen, erhielt diesen gegenüber das Visitationsrecht. So bildeten sich verschiedene Familien von Klöstern, die aber durch die Generalkapitel zusammengehalten wurden, auf denen jedes Jahr alle Äbte in Citeaux zusammenkamen. Damit wurde ein neuer Gedanke in die Klosterverfassung eingeführt, der sich als sehr fruchtbar erweisen sollte.

Bis dahin war die Organisation der Benediktinerklöster rein monarchisch. Ursprünglich war jedes Kloster allein auf sich gestellt gewesen unter dem auf Lebenszeit gewählten Abt. Dann wurde diese Monarchie durch Cluni auf die Kongregation ausgedehnt. Nun wurde der monarchische Gedanke durch eine Verfassung gemildert. Das oberste Organ war das Generalkapitel, auf dem alle Klöster gleichmäßig vertreten waren. Dem Generalkapitel sind die Visitatoren verantwortlich. Das Mutterkloster hatte zwar das Visitationsrecht der Tochterklöster, ließ sich aber auch durch die Tochterklöster visitieren. Der Abt von Citeaux hatte wohl den Ehrentitel eines Generalabtes, war aber doch nicht viel mehr als ein *Primus inter pares*, und an seiner Wahl nahmen nicht allein die Mönche von Citeaux, sondern auch die Äbte der Tochterklöster teil. Die Gemeinschaft glich einer

konstitutionellen Monarchie und entsprach durch ihren genossenschaftlichen Charakter der Zeit der Kreuzzüge, in der so viele Ritterscharen aus verschiedenen Ländern als gleichberechtigte zusammenwirkten. Der Rat der einzelnen Führer entschied über die Heeresoperationen. Der Cistercienserorden, der eigentlich so zuerst als Orden bezeichnet werden kann, hatte mit dem Kreuzzugszeitalter, in dem er seine Glanzzeit hatte, auch noch dies gemein, daß er eine freie internationale Organisation darstellte, wo es keinen Unterschied zwischen den Nationen geben sollte. Das Generalkapitel von 1189 verbot es, daß bei der Abtwahl Rücksicht genommen würde auf die Nationalität: „Weil bei den Wahlen die Weisung ausgegeben zu werden pflegt: ‚Wir werden nur einen von unserem Hause und unserem Lande annehmen‘, die zweifellos unvernünftig ist, so wurde beschlossen, daß eine solche Weisung, die auf eine Verschwörung hinauskommt, nicht befolgt werden darf, sondern zurückgewiesen werden muß.“¹

Weil die Cistercienser die Regel Benedikts in ihrer ursprünglichen Art und Strenge beobachten wollten, führten sie auch die in der Regel vorgesehene Handarbeit in allem Ernste wieder ein. Bei den Cluniacensern war sie wohl auch noch ein wenig verrichtet worden, aber mehr nur der Form wegen, um einen Akt der Demut zu verrichten, als um etwas damit zu erreichen. Die Cluniacenser hatten ihre Güter nicht selbst bewirtschaftet, sondern gegen Zins ausgeliehen. Die Cistercienser hingegen nahmen ihre Güter in Eigenbetrieb und verwendeten dafür die bald bei ihnen eingeführten Laienbrüder. Dadurch haben die Cistercienser um die wirtschaftliche Entwicklung vieler Gegenden sich große Verdienste erworben und nicht allein im Ackerbau, sondern auch in Industrien, die mit der Landwirtschaft zusammenhingen. Namentlich in England haben sie hervorragenden Anteil an der Entwicklung der Wollindustrie gehabt. Dann haben die Cistercienser im Kreuzzugszeitalter rationelle Landwirtschaft in den Gegenden begründet, die damals frisch besiedelt wurden, in Spanien und im Lande zwischen Elbe und Oder, in das sich ein Strom deutscher Kolonisatoren unter ihrer Leitung ergoß.

Anfangs wollten die Cistercienser ganz abgeschlossen von der Welt nur ein strenges Leben der Askese und der Arbeit führen. Darum suchten sie für ihre Niederlassungen gern abgelegene Talgründe auf. Aber da sie bei dem Anfang der Kreuzzüge gerade in ihrer ersten Blüte standen, so wurden sie vor allem in das Treiben hineingezogen, das damals im Vordergrund des religiös-kirchlichen Lebens stand. Sie stellten vor allem die Kreuzzugsprediger. Keiner hatte ja als solcher so gegläntzt wie der hl. Bernhard vor dem zweiten Kreuzzug in den Jahren 1146 und 1147, als er im Auftrage seines Schülers, des Papstes Eugen III., die Könige von Frankreich und Deutschland für die Kreuzfahrt begeisterte. Und Bernhard wurde mit Recht als der zweite Gründer des Cistercienserordens angesehen.

¹ c. 30. Martène, Thesaurus IV, 1266.

Aus vornehmem burgundischem Geschlecht entsprossen, trat er im Jahre 1112 mit dreißig Edelleuten, unter denen vier seiner Brüder waren, in das Kloster Citeaux. Dieses zählte damals wegen der großen Strenge des Abtes und einer ansteckenden Krankheit sehr wenig Mönche und nahm nun erst seinen Aufschwung. Im Jahre 1115 gründete Bernhard das Tochterkloster Clairvaux. Von hier aus übte er durch Wort und Schrift einen außerordentlichen Einfluß aus, der hauptsächlich seinem schnellen Erfassen und warmen Empfinden zuzuschreiben ist und der großen Gewandtheit, Innigkeit und Lebendigkeit, mit denen er seinen Gefühlen Ausdruck zu geben verstand. Es gab bald keine die Christenheit bewegende Angelegenheit, in der er nicht mitzusprechen berufen wurde. So wandte man sich auch an ihn in einer Frage, die bald nach dem ersten Kreuzzug die Geistlichkeit und Ritterwelt lebhaft interessierte, ob man auch fromme Ritter zu einer religiösen Genossenschaft vereinen könne, ob das nicht durch das blutige Waffenhandwerk der Ritter auszuschließen sei. Um zu verstehen, wie die Frage näherhin sich stellte, müssen wir kurz auf das Entstehen der ersten geistlichen Rittergenossenschaft eingehen.

Ende 1119 oder Anfang 1120, als der dritte lateinische Herrscher, Balduin II., König in Jerusalem geworden war, traten in Jerusalem mehrere fromme Ritter, deren Zahl zuerst acht, später neun war, zu einer Genossenschaft zusammen. Die Ehre der Gründung wird allgemein Hugo von Payns (de Paganis) zuerkannt. Er wie seine Genossen stammten aus Frankreich. Sie legten in die Hand des Patriarchen Warmund feierliche Gelübde ab, und zwar gelobten sie an erster Stelle, sich als Ritter ausschließlich der Beschützung der Pilger zu weihen, die damals noch immer Not tat. Sie wollten die von den Jerusalempilgern begangenen Straßen bewachen und freihalten von Räubern und Wegelagerern, hauptsächlich von herumschweifenden Sarazenen. Der Gedanke war in dieser Form nicht etwas ganz Neues. Er war nicht viel verschieden von demjenigen, der zur Gründung von Pilgerhospizen und Pilgergenossenschaften geführt hatte, von dem Zusammenschließen edler Christenmänner, die Pilger und Reisende über beschneite, gefährliche Bergpässe oder durch unwegsame Sumpfigenden führten. So war schon im 11. Jahrhundert das heute noch blühende Hospiz auf dem Großen wie das auf dem Kleinen St. Bernhard von dem Sohne eines Ritters von Menthon bei Annecy, dem hl. Bernhard von Menthon, gegründet worden. Auf der alten Pilgerstraße, die über den Appenin nach Lucca und Rom ging, wo eine sumpfige, wegelose Niederung war, wurde in der Mitte des 11. Jahrhunderts zu Teupascio, später Altopascio genannt, eine Spitalgenossenschaft gegründet, deren Brüder die Pilger durch das gefährdete Gebiet geleiteten.

Im übrigen gelobten die um Hugo von Payns sich zusammenschließenden Ritter Keuschheit, Armut und Gehorsam. Sie lebten nach Art der Regularkanoniker zusammen und nahmen regelmäßig, soweit sie nicht durch ihre ritterlichen Pflichten abgehalten waren, an dem Chorgebet der Kanoniker im Tempel des Herrn in Jerusalem teil.

Während die Kanoniker das Officium sangen, beteten sie eine bestimmte Anzahl von Vaterunsern. Der König von Jerusalem hatte ihnen eine Wohnstätte in seinem Palaste, dem sogenannten Tempel Salomons, eingeräumt. Daher hießen sie „milites Templi“ oder Templarii.

Es fehlte der kleinen Genossenschaft aber an einer Autorität, die ihr Beginnen guthieß, und auch an einer festen Organisation. Deshalb begab sich der Stifter und Meister der Genossenschaft mit fünf seiner Gefährten nach dem Abendlande. Mit ihnen verhandelte, wahrscheinlich im Auftrage des Papstes Honorius II., der päpstliche Legat Matthäus von Albano, ein Cluniacenser, auf dem Konzil von Troyes am 13. Januar 1128. An dem Konzil nahmen die bedeutendsten klösterlichen Organisatoren der damaligen Zeit teil, Cluniacenser und Cistercienser, darunter der heilige Bernhard von Clairvaux. Aber auch Laien, französische Ritter, waren zur Beratung herbeigezogen worden. Hier wurde nun die Idee gutgeheißen, die ganze Organisation auf Grund der bestehenden Gewohnheiten und der Bestimmungen der Benediktinerregel festgelegt, und der hl. Bernhard erhielt den Auftrag, die Statuten den Beratungen entsprechend zu redigieren. Bernhard tat noch mehr, indem er der Regel eine eindringliche Aufforderung vorausschickte, in der er zum Eintritt in den Orden aufforderte und dem Meister Hugo für seine Werbereise im Abendlande eine schwungvolle Werbeschrift „De laude novae militiae“ mit auf den Weg gab. In der Vorrede zur Regel schrieb Bernhard von dem neuen Orden: „In ihm ist der Ritterstand neu aufgelebt und aufgeblüht, der früher mit Mißachtung jedes Rechtes nicht danach trachtete, die Armen und die Kirchen zu verteidigen, was seine Pflicht war, sondern nur darauf bedacht war, zu rauben, zu plündern und zu töten.“¹

So wurde der Typus des religiös gesinnten Ritters noch zu einer weiteren Stufe emporgehoben, die poetisch ihre Verklärung fand in den Gralsrittern. In Wolframs von Eschenbach Dichtung, die hierin wahrscheinlich auf den provenzalischen Guyot zurückgeht, sind es die Templeisen, die Templer, deren König Parzival wird. Hoch preist Wolfram die Templer und läßt den Einsiedler Trevrizent von ihnen sprechen:

„Wol die muoter, diu daz kint gebar,
Daz sol ze dienste hoeren dar.“²

An den Anteil, den der hervorragendste Vertreter des Cistercienserordens bei der Gründung der Templer hatte, erinnerte die weiße Farbe ihrer Kleidung, wozu als besonderes Kennzeichen später noch das rote Kreuz auf dem Mantel kam. Ihrer Ausbreitung in der ganzen Christenheit wurden alle Schranken weggenommen, als der Papst Innocenz II. auf dem Konzil von Pisa 1135 Bruderschaften gründete, die sie mit ihren Sammlungen unterstützen sollten. Dazu nahm der Papst den Orden direkt unter den päpstlichen Schutz mit der Bulle „Omne datum optimum“ vom 29. März 1139. Dadurch wurden sie

¹ Schnürer, Ursprüngl. Templerregel 130.

² Ausgabe Pfeiffer IX, 1143.

der Botmäßigkeit der Bischöfe entzogen und als Schützlinge des Papstes mit immer reicher werdenden Privilegien ausgestattet. Ihre Ordensgüter mehrten sich rasch, und sie machten sich der Gunst der Christenheit auch würdig durch die Heldentaten, die sie in Asien wie auf der Pyrenäenhalbinsel verrichteten. Auch in der Schlacht auf der Wahlstatt bei Liegnitz, wo die Tataren im Jahre 1241 siegten, bluteten die Templer. Sie hätten wahrscheinlich noch nach dem Verlust des Heiligen Landes in Cypern lange Zeit die Vorhut der Christenheit verstärken können, wenn nicht die Habsucht des französischen Königs und die Nachgiebigkeit des Papstes Klemens V. ihrem Orden ein jähes Ende bereitet hätten.

Dem Muster der Templer paßte sich eine ältere Genossenschaft an, die die Templer nachher beerben und lange überleben sollte, die der Johanniter oder Hospitaliter. Ursprünglich war es allein eine krankenpflegende Genossenschaft. Als solche haben sie sich auch später immer noch betrachtet, erwarben sie sich auch vielleicht noch größere Verdienste, da sie zuerst die Spitalbehandlung und im besonderen die Kriegsfürsorge organisierten. Die Gründung der Johanniter knüpft sich an ein Spital, das in Jerusalem zur Zeit des ersten Kreuzzuges bestand und wahrscheinlich nur die Fortsetzung eines schon Jahrhunderte vorher gegründeten und oft zerstörten Christenspitals war. Das Spital war um die Mitte des 11. Jahrhunderts von Kaufleuten aus Amalfi neubegründet und Benediktinern übergeben worden. Nachdem diese klösterliche Genossenschaft sich in den dem ersten Kreuzzuge vorhergehenden Wirren aufgelöst hatte, sammelte ein gewisser Gerhard, der wahrscheinlich aus Amalfi stammte und vielleicht einst Laienbruder oder Oblate des Benediktinerklosters war, Gleichgesinnte zu einer neuen krankenpflegenden Genossenschaft unter dem Schutze des heiligen Johannes des Täufers. Die Gründung war, nachdem die Christen von Jerusalem 1099 Besitz ergriffen hatten, höchst willkommen, denn es fehlte hier, wo die Kampfesfront so nahe war und fortwährend Pilger zuströmten, nicht an Kranken, Verwundeten, Kriegsbeschädigten, Siechen, und das Elend, das der Krieg mit sich zu bringen pflegt, heischte dringend werktätige Hilfe. Dazu erbot sich die Gründung des Gerhard, der die Freude hatte, noch vor seinem Tode (1120) zu sehen, wie allenthalben die Nützlichkeit seiner Gründung begriffen wurde. Das zeigte sich besonders in zahlreichen Stiftungen und Schenkungen, die ihr zuteil wurden.

Gerhards Nachfolger war Raymund du Puy, dessen Heimat wahrscheinlich die Provence war, das Land, welches von Anfang an das lebhafteste Interesse für Jerusalem gezeigt hatte. Er ist der eigentliche Organisator des Ordens. Unter ihm bekam die Genossenschaft eine Regel, die aber nur von Krankenpflege spricht und als Mitglieder nur Priester und Laienbrüder kennt, noch keine Ritter. Von welcher edler Gesinnung die Regel durchweht ist, geht allein daraus hervor, daß die armen Kranken als die Herren der Genossenschaft bezeichnet werden, die Mitglieder selbst nichts anderes sein wollen als ihre

Diener. Sie sollten sich durch Almosen den Unterhalt der „heiligen Armen“ zu verschaffen suchen und dabei in bescheidenster Kleidung einhergehen, „denn“, so heißt es in der Regel, „unsere Herren Armen, als deren Diener wir uns bekennen, gehen nackt und schmutzig einher, und für den Diener ist es schimpflich, wenn er stolz ist und sein Herr niedrig.“¹

Mit dieser edlen Gesinnung, die das beste Fundament der neuen Stiftung war, verband sich unter Raymund eine großartige Organisation, die sich nicht allein auf Jerusalem beschränkte, sondern auch für die dahinreisenden und zurückkehrenden Pilger und Kreuzfahrer sorgen wollte. So wie die Mönche auf dem Großen St. Bernhard schon in einiger Entfernung von ihrem Hospiz Herbergen errichtet haben, um Müde zu erquicken, vor Schneestürmen zu warnen und Schlechtausgerüstete zurückzuhalten, so errichteten die Spitalbrüder vom hl. Johannes in Jerusalem auf den großen Pilgerstraßen Herbergen, um Kranke unterwegs aufzunehmen und sie nicht ganz zusammenbrechen zu lassen. Man begreift, wie das besonders die Ausbreitung der Epidemien unterbinden konnte. Solche Herbergen hatten sie in den großen Pilgerhäfen zu St. Gilles in der Provence, Pisa, Messina, Otranto, Bari und zu Asti am Fuße der Alpen. Eine besondere Fürsorge wandten sie den Pilgern zu, die von der Küste des Heiligen Landes nach Jerusalem kamen. Da der Pilgerweg oft durch Feinde beunruhigt war, so ergab sich für sie bald das Bedürfnis, die Pilger durch bewaffnete Mannschaften, die sie zuerst mit Geld bezahlten, schützen zu lassen. In dieser Form ist uns eine militärische Tätigkeit der Johanniter zuerst im Jahre 1137 bezeugt. Seit den vierziger Jahren des 12. Jahrhunderts nahmen sie Ritter auf, die um Gottes willen den militärischen Schutz ausübten. Schließlich gliederte sich die Genossenschaft dann als eine besondere Klasse Ritter an, wobei sie das Vorbild der Templer nachahmte. Während das alte gewöhnliche Abzeichen der Ordensmitglieder der schwarze Mantel mit dem weißen achtzackigen Kreuz war, trugen die Ritter später einen roten Rock mit weißem Kreuz.

Aber obwohl damit die Johanniter auch ein geistlicher Ritterorden wurden, so gaben sie ihren ursprünglichen Charakter nie ganz auf. Immer behielten sie die Krankenpflege bei, und die großen Sympathien, die der Orden besaß, gingen besonders darauf zurück, daß er Hospitäler unterhielt. Die reichen Mittel, die dem Orden zufließen, kamen ihm in der Regel in der Form von Ländereien zu, deren überschüssige Erträge ins Heilige Land kamen. Auch durch Sammlungen kam manches zusammen. Die Sammlungen besorgten die Bruderschaften, deren Mitglieder das Recht hatten, auf den Friedhöfen des Ordens beerdigt zu werden, und denen die Teilnahme an den Gebeten und geistlichen Wohltaten des Ordens in Aussicht gestellt war. Von den Gütern, die der Orden hatte, waren einige zu Naturallieferungen an das Spital in Jerusalem verpflichtet. So hatten einige Güter im

¹ Delaville Le Roulx, Cartulaire des Hospitaliers I, 63.

Heiligen Lande Weißbrot zu liefern für die Kranken, andere Öl oder Wein, andere wieder Wolle, Tücher, Baumwolle, Felle, Zucker.

In die Krankenpflege, die in dem großen internationalen Spital der Johanniter gegenüber dem heiligen Grabe in Jerusalem stattfand, erhalten wir einigen Einblick durch eine Verordnung aus dem Jahre 1182.¹ Es ist dies die erste Krankenhausordnung, die wir kennen. Durch die Hausordnung wurde das Haus der Johanniter schlechthin das Hospital, das man in allen Krankenhäusern des Mittelalters zum Muster nahm, und der Orden hieß darum auch einfach der Hospitalorden.

Die Verordnung vom Jahre 1182, die ja allerdings noch keineswegs eine systematische Ordnung darstellt, bestimmte zunächst, daß eine Anzahl von Ärzten — vier kluge Ärzte heißt es — neben den vorgesehenen neun Krankenpflegern zur Verfügung zu stehen hätten. Für die Krankenbetten wurde eine bestimmte Länge und Breite vorgeschrieben. Jedes Bett sollte eine Bettdecke und ein Bettuch haben. Die Kranken sollten dreimal in der Woche Schweine- oder Hammelfleisch erhalten, und diejenigen, welche das nicht vertragen, Hühnerfleisch. Den Pflegern wurde eingeschärft, die Kranken gut zu bedienen und ihnen das Nötige ohne Schimpf und Murren zu verabreichen; dafür sollten sie einst des Himmels teilhaftig werden.

Aber das Spital in Jerusalem war nicht nur ein Krankenhaus, sondern auch für Notleidende und Kriegsbeschädigte jeder Art ein Zufluchtsort. Das erhellt aus anderen Bestimmungen der Verordnung von 1182, die zeigen, wie man für die vielen Hungernden zu sorgen suchte, die dorthin ihre Zuflucht nahmen. Dreimal wöchentlich wurde jedem, der darum bat, Brot, Wein und eine Schüssel Essen verabreicht. Während der Fastenzeit speiste man täglich 13 Arme, denen man auch die Füße wusch. Jeder derselben wurde bekleidet. Darum sorgte man immer für Vorräte an Kleidern. Jährlich wurden 1000 Schaffelle verteilt. Alte Kleider und Schuhe wurden gesammelt und ausgebessert, um dann den Bedürftigen ausgehändigt zu werden. Auch die aus muhammedanischer Gefangenschaft zurückgekehrten Krieger, die mittellos waren, wurden versorgt, und den Kriegern, die in den festen Plätzen des Landes als Besatzung dienten, sandte man Liebesgaben.

Mit einem für die damalige Zeit sehr weit ausschauenden sozialen Blick unterstützte man auch die Armen, die heiraten wollten. Es war das eine sehr kluge Maßnahme, weil die Christenherrschaft im Heiligen Lande darauf ausgehen mußte, dort abendländische Christen anzusiedeln. Da sich unter den Hilfesuchenden auch manche Frauen fanden, die für ihre schwere Stunde nicht anders Unterkunft fanden, so verordnete das Generalkapitel von 1182 auch die Anfertigung von Wiegen, damit die Neugeborenen nicht etwa in den Betten der schlafenden Mütter erdrückt werden könnten. Zu den Anstalten des Ordens gehörte auch ein Findelhaus. Die hier skizzierte Ordnung erhielt sich auch, als das Hospital nach der Eroberung Jerusalems im Jahre 1187

¹ Ebenda I, 425.

nach Akkon verlegt wurde und dann nach dem Falle von Akkon nach Rhodus übersiedelte.

Außer dieser Verordnung ist uns das Gebet überliefert, welches jeweils am Abend nach der Komplet im Krankensaal vorgebetet wurde, und das den großen Geist zeigt, der in dem Hospital waltete, das allen christlichen Nationen des Abendlandes seine Pforten öffnete.¹ Es wurde verordnet, daß jeden Abend die Priester und Kleriker in Prozession zu dem Palast der Armen — so nannte man den großen Krankensaal — gehen sollten und der Seneschall des Palastes den Kranken ein Gebet sprechen sollte, das eine Reihe von verschiedenen Aufforderungen zum Gebet enthielt. Jede Aufforderung begann mit den Worten: „Ihr Herren Kranken betet für . . .“ Die erste Aufforderung galt dem Gebete für den Frieden, dann sollte man für die Früchte der Erde beten, für die Kirche, für die christlichen Fürsten im Orient und Okzident, für die reisenden Pilger, die Gefangenen, für alle, die Leiden drückte, für das Hospital und seine Wohltäter, endlich für die Seelen der Eltern und die aller verstorbenen Christen. Das feierliche Gebet, das bei Anbruch der Nacht durch den weiten Krankensaal erscholl, muß einen ergreifenden Eindruck gemacht haben. Es muß den Sinn und das Herz der Kranken geweitet haben, wenn sie so alle gemeinsam an die Nöte der einen großen christlichen Völkerfamilie sich erinnerten.

Die einzelnen Anordnungen für den Dienst der Kranken und für die Sorge um die Geschädigten und Darbenden sind ja recht lückenhaft und berühren uns kindlich angesichts der umsichtigen Ordnungen, die wir jetzt haben. Aber es sind eben auch die Anfänge der Kriegsfürsorge, und den Wert der Bestimmungen von 1182 ermessen wir erst, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß es damals für eine solche Tätigkeit kein Seitenstück gab, und daß die sonst so hoch entwickelte Kultur der alten Griechen und Römer nichts dergleichen jemals aufzuweisen hat. Der Ruf, in dem das Hospital stand, wird gut durch die Sage beleuchtet, daß Saladin, der Eroberer Jerusalems, sich verkleidet in das Hospital von Akkon begeben habe, um sich von der Wahrheit des vielen Guten zu überzeugen, das ihm gemeldet worden war. Auch gehen die Heiliggeist-Spitäler, die meist unsere ersten städtischen Krankenhäuser waren, in ihren Statuten auf die Johanniterstatuten zurück.

Besonders stark ist die Übereinstimmung mit den Johanniterstatuten hinsichtlich der Krankenpflege bei dem deutschen Ritterorden, der aus dem Johanniterorden hervorging, indem sich eine deutsche Spitalgenossenschaft noch in Jerusalem von dem Hospital der Johanniter absonderte. Nach der Eroberung Jerusalems (1187) erstand sie wieder unter den Kreuzfahrern, die bei dem dritten Kreuzzug vor Akkon lagen. Da wurde auf den ans Land gezogenen Schiffen der Kaufleute aus Lübeck und Bremen ein Feldlazarett errichtet, in dem

¹ Léon Le Grand, *La prière des malades*. Bibl. de l'école d. chartes 57 (1896) 333 s.

die deutschen Spitalbrüder ihre Landsleute pflegten. Daraus entwickelte sich 1197 als selbständiger Ritterorden der „Orden der heil. Maria von den Deutschen“ mit einem besonderen Ordenskleid, dem weißen Mantel mit schwarzem Kreuz. Der deutsche Ritterorden übernahm in seine Regel die Bestimmungen über die Krankenpflege aus der Regel der Johanniter, während für die militärischen Vorschriften die Regel des Templerordens maßgebend war, der von Anfang an nur militärischer Orden war.

Auch noch eine andere krankenpflegende Genossenschaft wurde militarisiert, bei der man es am wenigsten hätte erwarten sollen: der Orden des hl. Lazarus oder die Lazariter. Als krankenpflegende Genossenschaft widmeten sie sich zuerst in Jerusalem ausschließlich den Aussätzigen, da die Johanniter der Ansteckung wegen diese Kranken nicht in ihr Spital aufnahmen. Die erste Entwicklung des Ordens ist nicht klar erkennbar. Es scheint, daß König Balduin IV. (1174—85), der selbst vom Aussatz ergriffen war, die Genossenschaft zu einem Ritterorden erhob, dessen Abzeichen ein weißer Mantel mit grünem Kreuz war. Sicher ist, daß der Ordensverfassung wie der der Johanniter die Augustinerregel zugrunde lag und daß im Anfang des 13. Jahrhunderts Ritter des Lazarus-Ordens, kranke und gesunde, an den Kämpfen gegen die Sarazenen teilnahmen. Als alle kranken und gesunden Ritter in der Schlacht bei Gaza 1244 gefallen waren, wurde dem Meister und den Brüdern auf ihre Bitten vom Papst Innocenz IV. 1253 bewilligt, daß nicht mehr wie bis dahin nur ein Aussätziger zum Meister gewählt werden mußte.¹ Fortan wurden auf Grund dieses Privilegs nur gesunde Ritter zu Meistern gewählt, was nun freilich für ihre ungehinderte militärische Tätigkeit notwendig war. Der Orden wurde besonders von den französischen Königen begünstigt, und 1253 wurde der Sitz des Großmeisters nach Boigny bei Orléans verlegt. Aber auch in anderen Ländern hatte der Orden Niederlassungen, in der Schweiz zu Seedorf im Kanton Uri und zu Gfenn bei Dübendorf, Kanton Zürich. In Thüringen finden wir den Orden in mehreren Spitälern, die auf die hl. Elisabeth zurückzuführen sind.

Von den drei genannten Orden der Johanniter, Deutschherren und Lazariter gab es auch Schwesternhäuser. Die Genossenschaft der Johanniterinnen in Jerusalem wurde durch eine römische Dame für arme und kranke Frauen gegründet und verbreitete sich nach Europa, wo Sigena in Spanien später das Haupt der Schwesterngenossenschaften bildete, die aber dann den Krankendienst aufgaben und ausschließlich dem Gebet und Werken der Frömmigkeit lebten. Deutschordensschwestern sind selten. Sicher ist eine ziemlich blühende Genossenschaft in Bern nachzuweisen, wo die Deutschherren eine wichtige Stellung einnahmen, da sie von ihrer Kommende Köniz aus das Pfarrrecht über Bern ausübten. Schwestern des Lazarus-Ordens treffen wir zu Seedorf im Kanton Uri.

¹ Alberti Milioli Lib. de temporibus c. 247. M. G. SS. XXXI, 516. Registres d'Innocent IV p. p. Berger III (P. 1897) nr. 6204.

In dem Abendland sprach man zur Kreuzzugszeit natürlich nicht so sehr von den äußerlich wenig glänzenden Verdiensten der Ritterorden um die Krankenpflege als vielmehr von den Heldentaten im Orient, in denen namentlich die Johanniter mit den Templern und Deutschherren wetteiferten. Zugleich aber konnte man sich leider auch von mancher Eifersucht zwischen den Ritterorden erzählen, die soweit ging, daß Templer und Johanniter in den Städten des heiligen Landes aufeinander losschlügen. Die Johanniter, glücklicher als die Templer, konnten ihre Existenzberechtigung auch noch nach dem Verlust des heiligen Landes über zwei Jahrhunderte dartun, indem sie als Vorhut der Christenheit bis 1522 Rhodus gegen die Muhammedaner hielten. Indem sie dann ihre Vorpostenstellung in Malta nahmen, zeigten sie, wie weit einst die Kreuzzüge die Frontlinie des Abendlandes gegen den Islam vorgeschoben hatten.

Aber wenn auch im Osten die Kreuzzugsbewegung keine dauernden Erfolge erreichte, wir dürfen nicht außer acht lassen, daß sie auf dem Kriegsschauplatz im Westen, wo sie zuerst, schon vor dem ersten Kreuzzug, sich entfaltet hatte, vollen Erfolg hatte. Die zähen Bestrebungen der christlichen Staaten Spaniens, im Süden vorzudringen und das Übergewicht der Muhammedaner auf der Pyrenäenhalbinsel zu brechen, wurden durch die auf den Osten gerichtete Kreuzzugsbewegung nicht gehemmt, sondern gefördert. Das Verlangen der Ritter, zu Christi Ehre zu streiten, führte viele streitbare Kräfte aus Frankreich wie vorher über die Pyrenäen, erhöhte die Begeisterung unter den christlichen Streitern Spaniens, und die Kreuzfahrer, die um Spanien herum zu Schiff nach dem Orient sich begaben, unterließen es nicht, den an der Küste Portugals kämpfenden Christen bei der Eroberung der muhammedanischen Küstenstädte wirksame Hilfe zu leisten.

Das Muster, das die Organisation der geistlichen Ritterorden im Heiligen Lande gegeben hatte, kam auch dem christlichen Spanien zustatten. Die Templer und die Johanniter hatten ihren guten Anteil an den Kämpfen gegen die Muhammedaner in Spanien. Wie hoch man sie schätzte, zeigt das seltsame Testament, das König Alfonso I. von Aragonien, der Schlachtenlieferer genannt, 1131 abfaßte. Er hatte bestimmt, daß sein Reich nach seinem Tode in drei Teile geteilt werden sollte; der eine Teil solle dem Grabe Christi in Jerusalem und denen, die es bewachten und bei demselben Gott dienten, zufallen, der zweite dem Hospital der Armen zu Jerusalem, d. h. den Johannitern, der dritte dem Tempel des Herrn und den Rittern, die dort zur Verteidigung der Christenheit wachten, d. h. den Tempelrittern. Die Verfügung ließ sich nun allerdings nicht durchführen. Aber die Verzichtleistung, zu der sich die Templer bereit erklärten, fand noch unter sehr ehrenhaften Bedingungen statt. Die Templer wurden zur Verteidigung der abendländischen Kirche und zur Bekämpfung der Mauren in Spanien förmlich aufgenommen und den Rittern fünf Burgen nebst

allen Zehnten im Lande übergeben; dazu wurde ihnen ein Anteil von den Eroberungen zugesichert.

Wie der Gedanke des geistlichen Rittertums in Spanien zündete, sehen wir dann noch in der Gründung von eigenen geistlichen Ritterorden, unter denen die bekanntesten der von Calatrava, Santiago de Compostela und von Alcantara sind. Bei diesen Gründungen treten uns die Cistercienser als Träger des Genossenschaftsgedankens entgegen. Das in der Diözese Toledo gelegene Städtchen Calatrava, das 1147 den Mauren abgenommen war, hatten zuerst die Templer 1153 als unhaltbar aufgegeben. Ein Cisterciensermönch übernahm mit einigen freiwillig sich dazu erbietenden Rittern von neuem die Verteidigung, und das Cistercienserkapitel genehmigte der Ansiedlung von Rittern und Mönchen eine eigene Verfassung mit einem besonderen Abzeichen, dem roten Lilienkreuz auf dem weißen Skapulier. Allmählich teilten sich die Mönche und die Ritter. Die Ritter blieben allein in Calatrava mit einem Großmeister an der Spitze an Stelle des Abtes. Der im Jahre 1164 vom Papste Alexander III. bestätigte Ritterorden erreichte eine solche Verbreitung, daß der zweite Großmeister 1169 zwölfhundert Ritter und Vasallen dem König zur Verfügung stellen konnte. Der Orden von Alcantara erwuchs aus einer ritterlichen Waffenbrüderschaft, die sich der Protektion des Cistercienserbischofs Ordoño von Salamanca erfreute und zu der nur Zutritt hatte, wer nachwies, daß er keinen Juden und keinen Mauren in seiner Verwandtschaft habe. Der von Alexander III. bestätigte Orden erhielt 1213 von den Rittern von Calatrava die Stadt Alcantara, wofür er aber die für den Orden von Calatrava angepaßten Cistercienserstatuten übernehmen und dem Großmeister von Calatrava das Visitationsrecht zugestehen mußte. Der Ritterorden von Santiago de Compostela, der auch S. Jago de spada (S. Jakob vom Schwerte) hieß, war ursprünglich eine Rittergenossenschaft, die den Schutz der Pilger nach und von Compostela auf sich genommen hatte, dann auch die Verteidigung der Christen gegen die Ungläubigen sich zum Ziele setzte. Die Canonici von St. Eligius oder Loyo bei Santiago vereinigten sich 1170 mit den Rittern, so daß der Orden aus Rittern, die sich, aber nur einmal, verheiraten durften, und aus Geistlichen bestand.

Diese geistlichen Ritterorden kamen den spanischen Christen mit ihren kriegesischen Kräften sehr zustatten, als die Mauren nach der Erschlaffung der Almoraviden eine neue Wiederbelebung ihrer Macht erfuhren durch die aus Afrika seit 1144 herübergekommenen Almohaden, die eine Nachblüte von Kunst und Wissenschaft in Andalusien hervorriefen. Unter den Almohadenfürsten, die ihre Residenz in Sevilla mit ansehnlichen Bauten schmückten, lebten jene Philosophen, von denen die Scholastiker die bis dahin im Abendlande nur zum Teil bekannten Aristotelesschriften überliefert erhielten, Averroes, eigentlich Ibn Roschd heißen, der 1198 gestorbene Leibarzt des Kalifen Jussuf, und der in Cordova geborene, 1204 zu Kairo verstorbene Jude Maimonides. Die Almohadenkalifen Abu-Ja'akub Jussuf (1163—1184)

und sein Sohn Abu-Jussuf Ja'akub (1184—1198) brachten noch einmal die Christen in schwere Bedrängnis. Der König Alfons VIII. von Castilien, den die Christen von Leon und Aragonien im Stiche ließen, erlitt 1195 bei Alarcos, in der Nähe des heutigen Almagro, eine Niederlage, die auf die Christen einen niederschmetternden Eindruck machte, während die Mauren ihren Triumph wie den von Zalläka im Jahre 1086 immer von neuem besangen. Der siegreiche Almohadenkalif prahlte, er würde nach Rom ziehen, dort St. Peter reinigen und den Oberprediger der Beschimpfung seiner Soldaten preisgeben. Aber Alfons VIII. konnte, unterstützt von dem Papst Innocenz III., die Niederlage wiedergutmachen durch einen glänzenden Sieg, den er im Süden der Sierra Morena mit den Hilfskräften aus Aragonien und Navarra und sämtlicher Ritterorden in Spanien davontrug. Unter dem Banner der Mutter Gottes erfocht Alfons VIII. diesen bedeutenden Sieg am 16. Juni 1212 in den Navas de Tolosa. Papst Innocenz III. feierte ihn gebührend in Rom, indem er die kostbarsten Stücke der von Alfons VIII. übersandten Kriegsbeute, das rotseidene Zelt und das golddurchwirkte Banner des Kalifen, in der Peterskirche aufhängen ließ. Der Sieg bezeichnete den Anfang vom Ende der muhammedanischen Herrschaft auf der Pyrenäenhalbinsel. Wie die Almoraviden, so hatten auch die Almohaden dem Vorrücken der Christen nach Süden dauernd keinen Stillstand setzen können. Die Muhammedaner wurden in das Becken des Guadalquivir zurückgedrängt und konnten keine Offensive mehr unternehmen.

Der Aragonier Jakob I. der Eroberer bemächtigte sich der Balearen und nahm mit vielen französischen und englischen Kreuzfahrern 1238 die Stadt des Cid, Valencia. Ferdinand III. der Heilige von Castilien, der Leon und Castilien endgültig 1230 vereint hatte und damit über eine große Macht verfügte, begann die Eroberung Andalusiens, nahm 1236 das viel gerühmte Cordova, das 525 Jahre hindurch unter muhammedanischer Herrschaft gestanden hatte. Alle Christen jubelten, als sie hörten, daß auf der großen Moschee, an der alle Herrscher von Abderrahman I. bis Almanzor gebaut hatten, das Kreuz aufgepflanzt wurde, und daß die Glocken von Santiago de Compostela, die einst Almanzor der Große im Jahre 997 auf den Schultern christlicher Gefangener nach Cordova hatte bringen lassen, um dort in der Moschee als Lampen verwendet zu werden, nun auf den Schultern muhammedanischer Gefangener nach dem Nationalheiligtum der Spanier zurückgetragen worden seien. Der Befehlshaber von Granada vermochte sich nur dadurch zu behaupten, daß er sich kniefällig als Vasall Ferdinands bekannte und dann bei der Eroberung von Sevilla, das 1248 fiel, mithalf. Bei dem Tode Ferdinands III. im Jahre 1252 waren den Muhammedanern nur noch die wenig umfangreichen Gebiete der Sierra Nevada übrig geblieben, die das Königreich Granada bildeten, das sich nur dank der Zwistigkeiten unter den christlichen Staaten und vermöge seiner natürlichen festungsartigen Abgeschlossenheit bis 1492 erhalten konnte.

Während der Kreuzzüge waren dann auch bedeutsame Fortschritte im Westen erzielt worden, wo burgundische Ritter aus ihrer Mithilfe hohen Lohn erwarben. Alfons VI. von Castilien hatte seine natürliche Tochter 1095 einem der burgundischen Großen, dem Grafen Heinrich, zur Gemahlin gegeben und ihn mit den Grafschaften Portucale und Coimbra belehnt. Stolz auf die Eroberungen, die Heinrich im Süden machte, nannte er sich Graf von Gottes Gnaden, und sein Sohn Alfons I., der über die Muhammedaner bei Ourique 1139 einen glänzenden Sieg davontrug, ließ sich nicht lange darauf zum Könige ausrufen. Um seine Lehnsabhängigkeit gegen Castilien los zu werden, bekannte sich Alfons I. 1144 als Lehnsträger des Papstes. Eine glänzende neue Hauptstadt erwarb er sich durch die Eroberung Lissabons im Jahre 1147, wobei ihm Jerusalemfahrer zur Seite standen. Und noch oft halfen dann die englischen, friesischen, flandrischen, dänischen und nordfranzösischen Kreuzfahrer, wenn sie auf ihrer Fahrt nach dem Heiligen Lande hier Station machten, bei der Eroberung der Küstenstädte, da die Päpste den Kreuzzug in Portugal gleich dem im Orient erklärt hatten. Im Jahre 1251 konnte der König die südlichsten Gebiete von Algarbien seinem Reiche einverleiben, das damit seine natürlichen Grenzen im Süden erreicht hatte. Auch die Ritterorden brachten hier den Königen wertvolle Hilfe. Alfons I. hatte noch besondere Ritterorden für Portugal begründet, den von Aviz im Jahre 1162 und den des hl. Michael vom Flügel im Jahre 1171. Hier in Portugal konnte auch der Templerorden nach seiner Unterdrückung in umgewandelter Form für seine alten Ziele tätig sein. Als der König Diniz nach päpstlichem Gebot zu dessen Auflösung schreiten mußte, weigerte er sich, die Güter den Hospitalitern zu übergeben, und schuf mit ihnen den neuen Orden der Christusmiliz, in den die früheren Tempelritter eintraten. Mit den Mitteln der Christusmiliz unternahm Heinrich der Seefahrer seine Seefahrten an der Westküste Afrikas, von wo die Portugiesen schließlich nach Indien kamen. Damit konnte erst die auf der Verbindung mit den Gewürzländern beruhende Weltherrschaft der Muhammedaner gebrochen werden, indem ihnen die Herrschaft über die Weltmeere entrissen wurde.

Im Mittelalter drehte sich der Kampf noch allein um das Mittelmeer. Nur langsam, und am Ende auch noch nicht endgültig, konnten da die Muhammedaner verdrängt werden. Im Westen waren es die Seestädte Pisa und Genua, welche die Sarazenen schon im Anfang des 11. Jahrhunderts aus der Insel Sardinien verdrängten. Heiß wurde besonders um Sizilien gestritten. Hier wurden die Sarazenen durch die Normannen niedergerungen. Roger I. vollendete 1091 die Eroberung der von den Arabern drei Jahrhunderte hindurch beherrschten Insel. Sein Sohn Roger II. ließ sich 1130 zum König in Palermo krönen. Dann entfaltete sich auf der alten arabisch-griechischen Unterlage eine üppig emporwuchernde Kultur, die den Sinn des jungen Staufererben Friedrichs II. so mit ihren Reizen umfängen sollte, daß er den Plänen eines im Mittelalter unbekannten Absolutismus nach-

jagte, in deren Verfolgung er für sich und sein Geschlecht den Untergang heraufbeschwor.

Vor allem gewannen durch die Kreuzzüge die italienischen Seestädte, die den einträglichen Handel im Mittelmeer in die Hände bekamen, der das Abendland mit orientalischen Produkten versorgte. Genua, Pisa und namentlich Venedig begründeten in den Kreuzzügen ihre Blüte. Der Gewinn, dem sie eifersüchtig nachgingen, drängte bei ihnen die Kreuzzugsideale freilich bald zurück, und der Reichtum, der in die italienischen Städte einzog, sollte sich für die christliche Kultur als ein zweifelhafter Gewinn erweisen, der eine heilsame Reaktion in der Stiftung des hl. Franz von Assisi hervorrief. Hier kam ein neuer Geist auf, der in Italien in Erinnerung an die antike Macht und Herrlichkeit erwachte und die Renaissancebewegung hervorrief.

Aus diesen Kämpfen um die Küsten des westlichen Mittelmeeres haben wir im besondern noch einige schöne Werke christlicher Liebestätigkeit zu erwähnen. In den fast ununterbrochenen Kriegen zwischen den Mauren und den spanischen Staaten im Norden fielen viele Christen in muhammedanische Gefangenschaft. Dazu unternahmen die Muhammedaner auch vielfach noch zu Schiffe Raubzüge an die Küsten des Mittelländischen Meeres, und gefürchtet waren vor allem die Seeräuberschiffe, die von der Nordküste Afrikas kamen. Diese Seeräuberfahrten waren für die Unternehmer sehr gewinnbringend. Denn es kam ihnen darauf an, Gefangene zu machen, die sie als Sklaven verkauften. Damit bot sich aber auch die Möglichkeit, Christensklaven loszukaufen, wenn man das erforderliche Lösegeld zusammenbrachte. Da kann man sich nicht wundern, daß bei mitleidigen Christen der Gedanke auftauchte, um Gottes willen sich dem Werke des Loskaufes der Gefangenen zu widmen. Es ist kein Zufall, daß die beiden Männer, von denen zu diesem Zweck blühende Genossenschaften gegründet wurden, auf den Gedanken in jenen Hafenstädten des Mittelmeeres kamen, in denen man viel von den Gefangenen erzählte, so manche befreite Gefangene sehen konnte, und wo wohl auch muhammedanische Gefangene verhandelt wurden.

Die erste Genossenschaft dieser Art waren die Trinitarier. Ihr Stifter war der Provenzale Johann von Matha. In Marseille sah Johann muhammedanische Gefangene und hörte von dem bedauernswerten Los der Christensklaven. Den Gedanken, eine Genossenschaft zum Zweck des Austausches der Gefangenen zu stiften, besprach er in Paris mit den Augustinern von St. Victor. Mit ihnen verfaßte er nach dem Muster der Augustinerregel eine Regel, die 1198 von Papst Innocenz III. bestätigt wurde. Schon im Jahre darauf gingen die ersten Missionare mit einem Briefe des Papstes zu dem Herrscher von Marokko. Sie nannten sich „*fratres ordinis s. trinitatis captivorum et redemptionis captivorum*“. Daher hießen sie kurz Trinitarier oder Brüder vom Loskauf. Im Volke gab man ihnen noch andere Namen. Weil sie in ihrer ursprünglichen Regel eine Bestimmung hatten, daß sie, um sich zu verdemütigen, nie auf Pferden reiten und nur Esel

als Reittiere benützen sollten, nannte man sie die Eselsbrüder, oder nach ihrem Kloster in Paris, das dem heiligen Mathurinus geweiht war, bezeichnete man sie auch als Mathuriner. Charakteristisch aus der Regel ist noch die Bestimmung, daß ein Drittel von den Einkünften eines Klosters zum Loskauf der Gefangenen verwendet werden sollte. Die Genossenschaft bestand aus Geistlichen und Laienbrüdern. Als Ordensgewand hatten sie einen weißen Mantel mit rot-blauem Kreuz. Der Vorsteher, Minister, eines Hauses mußte immer aus den Priestern gewählt werden. Der Großmeister war stets ein Franzose, da der Orden hauptsächlich in Frankreich verbreitet war, aber auch in Spanien, England, Italien, Belgien und Luxemburg. Auf dem Boden des alten deutschen Reiches hatten sie Niederlassungen in Metz und in Vianden in Luxemburg. In der Neuzeit, im 17. und 18. Jahrhundert, treffen wir sie auch in Österreich, besonders in Wien, wo sie Weißspanier hießen, im Gegensatz zu schwarzen Benediktinern aus Spanien, und sich mit dem Loskauf von christlichen Gefangenen aus den Händen der Türken beschäftigten. Auch dieser Orden hatte Bruderschaften, deren Mitglieder für das Ordenswerk Beiträge zusammenbrachten.

Diejenigen Brüder, welche für das Werk des Loskaufes ausersehen waren und Erlöser hießen, gingen in der Regel zu zwei oder dreien in die feindlichen Länder, zumeist nach Algier, Tunis und Marokko. Die christlichen Gefangenen suchten sie durch Austausch mit muhammedanischen Gefangenen oder durch Loskauf zu befreien. Das Lösegeld, das sie zu zahlen hatten, war verschieden nach dem Stand der Gefangenen. Wenn sie mit den erlösten Gefangenen zurückkehrten, so glich ihr Zug einem Triumphzug. In Prozession wurden sie empfangen, und die Einwohner der christlichen Städte, durch die sie kamen, überschütteten die Erlösten mit Liebesgaben und Zeichen der Teilnahme. Kinder, als Engel gekleidet, gingen dem Zug voran. In den Kirchen war feierlicher Empfang. Man sammelte, um den Befreiten die Rückkehr in ihre Heimat zu ermöglichen.

Das Liebeswerk der Trinitarier befaßte sich nicht nur mit dem Loskauf, sondern wandte sich daneben auch den Unglücklichen zu, die man in der Gefangenschaft zurücklassen mußte, und deren Los man zu erleichtern strebte. So gründeten sie in Algier und Tunis seit dem 16. Jahrhundert Spitäler, um wenigstens den Elendesten derselben ihre Fürsorge zukommen lassen zu können. Über die Zahl der Losgekauften sind die Angaben natürlich verschieden. Ein vorsichtiger Forscher schätzt deren Gesamtsumme auf 90 000. Das Verdienst des Ordens, das sich in dieser Zahl ausspricht, wird noch erhöht, wenn wir hinzufügen, daß manche der Erlöser für ihr Liebeswerk das Martyrium erlitten.

Der berühmteste der vom Orden losgekauften Gefangenen ist der spanische Dichter Cervantes, der in einer Novelle den Trinitariern den Dank für seine Erlösung im Jahre 1580 erstattete und sich als Mitglied des dritten Ordens bei den unbeschulten Trinitariern bestatten

ließ. Im 18. Jahrhundert noch waren die Trinitarier in Frankreich sehr populär. Voltaire, der sonst für alle christlichen Einrichtungen nur Spott übrig hatte, nannte die Trinitarier die einzig wahrhaft nützlichen Religiösen.

Demselben Zweck wie der Orden der Trinitarier, aber in einer anfangs wenigstens etwas andern Organisation diente der Orden der Mercedarier. Er wurde als Ritterorden gegründet von dem edlen Peter Nolascus, der aus seiner Heimat Languedoc nach Barcelona gegangen war und dort in dem Hafen, von dem aus die Aragonier das Mittelländische Meer zu beherrschen suchten, auf die Gefangenen aufmerksam wurde. Nachdem er sein Vermögen für den Loskauf einzelner Gefangener hergegeben und selbst zu diesem Zwecke mehrere Reisen in das maurische Reich von Valencia unternommen hatte, gründete er 1218 in der Kirche der hl. Eulalia, der Kathedrale von Barcelona, den Orden der hl. Maria von der Barmherzigkeit für Gefangene: Ordo b. Mariae de mercede de captivis. Daher bekamen die Mitglieder des Ordens den Namen Mercedarier. Nach ihrem Gründer wurden sie Nolasker, nach der Kirche, in der der Orden gestiftet war, auch Eulalier genannt. Peter Nolascus hatte bei der Gründung hochstehende Helfer, den König Jakob I. von Aragonien, den Bischof von Barcelona und den heiligen Kanonisten Raimund von Peñaforte aus dem Predigerorden, der dem Orden eine Regel entwarf, die an systematischer Klarheit und Bestimmtheit alle andern mittelalterlichen Ordensregeln übertraf. Die drei Gönner überreichten Petrus Nolascus und seinen ersten Gefährten das Ordenskleid, einen weißen Mantel mit dem Ordenswappen, in dem das Wappen Aragoniens (vier rote Pfähle im goldenen Feld) vereint war mit dem Wappen des Domes von Barcelona (ein weißes Kreuz im roten Feld). Die Brüder legten vier Gelübde ab. Zu den drei gewöhnlichen Gelübden kam noch als viertes das feierliche Versprechen, die eigene Person in der Hand der Feinde als Pfand zu lassen, wenn es für die Erlösung der Gefangenen notwendig wäre, d. h. wenn nach Erschöpfung der mitgebrachten Geldmittel ein Gefangener noch vorhanden wäre, für dessen Standhaftigkeit im Glauben man fürchten müsse.

Petrus Nolascus war und blieb immer Laie, und so wurde auch für die erste Zeit immer nur ein Ritter zum Großmeister gewählt. Aber neben den Laien gab es von Anfang an Priester in der Genossenschaft. Der Orden nahm in Spanien eine hochangesehene Stellung ein. Kein Wunder, denn ein Sohn des Königs Jakob I., der später Erzbischof von Toledo wurde, war Mercedarier. Der Großmeister gehörte zu den ersten Granden des Königreichs Aragonien, der unmittelbar nach den Bischöfen vor allen Äbten und Ordensgenerälen seine Stimme abgab. Das Ansehen wurde erhöht durch die große Masse der Gefangenen, die losgekauft wurden. 26 000 sollen es im ersten Jahrhundert des Bestehens des Ordens gewesen sein. In Aragonien begriff man auch die Notwendigkeit des Ordens am besten, da das Land fortwährend im Kampfe lag mit den maurischen Reichen im

Süden Spaniens, in denen viele gefangene Christen unter einem traurigen Lose seufzten. Eine königliche Verordnung konnte deshalb gebieten, daß, wenn jemand ohne Testament stürbe, ein Fünftel der Erbschaft an die Mercedarier fallen sollte. Ebenso hatten die Mercedarier Anrecht auf herrenloses Gut, auf verfallene Pfänder. Die „Erlöser“, welche die Gefangenen in den feindlichen Ländern aufsuchten, ließen sich zum Unterschied von den andern Mitgliedern, die meist das Sammeln der Almosen besorgten, den Bart wachsen, um den Muhammedanern keinen Anstoß zu geben. Mit großer Feierlichkeit verließen sie, mit Geleitsbriefen versehen, den heimatlichen Boden, wenn sie auf ihre gefährliche Mission hinauszogen, auf der mehrere ihr Leben einsetzten, die als heilige Märtyrer verehrt wurden.

Außer dem Loskauf der Gefangenen lag den Erlösern auch die Seelsorge bei den Christen in den Berberstaaten ob. Es lebten wohl außer den Gefangenen auch hie und da Christen dort in Freiheit. Dabei bekamen natürlich die Ordenspriester eine größere Bedeutung. Man unterschied unter den gefangenen Sklaven solche, die nur gefangen gehalten wurden, um ein Lösegeld für sie zu erhalten; solche, die in das Innere des Landes geschleppt worden waren; Rudersklaven, deren Los besonders traurig war, und Dienersklaven, die zu häuslichen Diensten verwendet wurden, und bei denen die Gefahr des Abfalles vom Glauben besonders nahe lag.

Im Jahre 1301 spaltete sich der Orden, als bei der Wahl zum Hochmeister die eine Gruppe einen Ritter, die andere, mit der bisherigen Gepflogenheit brechend, einen Geistlichen wählte. In der Folge trennten sich die Ritter und traten in den Ritterorden von Montesa ein. Der Mercedarierorden wurde so zu einem rein geistlichen Orden. Bemerkenswert ist aus der mittelalterlichen Geschichte des Ordens für uns noch dies, daß im Jahre 1409 der Mercedarier Juan Joffre Gilabret zu Valencia ein Zufluchtshaus für Irrsinnige gründete, die erste derartige Anstalt auf spanischem Boden. Es gab bei den Mercedariern auch Bruderschaften, deren Mitglieder in der Welt die Ordenssache unterstützten, und wie es bei den Trinitariern auch Trinitarierinnen gab, so sehen wir einen weiblichen Zweig des Ordens der Mercedarier mit feierlichen Gelübden.

Als die Spanier die neue Welt entdeckten, ergaben sich für die Mercedarier neue Aufgaben. Schon Kolumbus soll in seiner Begleitung Mercedarier gehabt haben. Einen hohen Lobredner fand der Orden in Bossuet, der einen Panegyrikus auf Petrus Nolasco verfaßte, dessen Persönlichkeit uns allerdings in seltener Vollendung entgegentritt. Rührend ist besonders, was uns aus dem Ende seines Lebens erzählt wird. Als er zu alt und gebrechlich war, um die Ordensgeschäfte weiter zu führen, legte er das Generalat nieder und brachte die letzten sieben Jahre seines Lebens in demütiger und untergeordneter Stellung zu, als Almosenverteiler an der Klosterpforte stehend oder sonstige niedrige Dienste verrichtend.

Aber die Kreuzzüge und die Berührung mit dem Islam haben dem

Abendlande nicht allein Gelegenheit gegeben, Aufopferung und Edelmüt in idealgedachten Organisationen mannigfacher Art zu entfalten. Es zeigen sich daneben auch ganz andere Züge und Bestrebungen, die mit den Ideen christlicher Lehre und Sitte nicht in Einklang, sondern in schroffem Widerspruch stehen. Das Kreuzzugszeitalter ist auch voll von Szenen selbstsüchtigen Machtstrebens, lieblosesten Eigennutzes, trauriger Eifersucht, erbärmlichen Haderns. Rührendes Gottvertrauen berührt sich bisweilen mit kindlichem Aberglauben.

Nur zur Kennzeichnung des Zeitalters wollen wir noch auf den Kinderkreuzzug hinweisen, der zur Zeit Innocenz' III. Tausende von Kindern ins Verderben stürzte. Aber der Gedanke, von dem die Kinder ausgingen, mit ihren unschuldigen Händen würden sie eher das zustande bringen, was den sündigen Rittern nicht gelinge, machte so tiefen Eindruck, daß nur wenige wagten, die Schwärmerei der Kinder als Wahn zu bezeichnen und sie zurückzuhalten. Innocenz selbst bewunderte sie nur. Ihm wird der Ausspruch zugeschrieben: „Diese Kinder beschämen uns, denn wir schlafen, während sie fröhlich ausziehen, um das Heilige Land zu erobern.“¹

Noch mehr interessiert uns, wie die überlegene Kultur des Islams und von Byzanz auf die kirchliche Gesinnung und die christliche Sitte im Abendlande einwirkte. Die gewaltigen Einflüsse, welche die Kreuzzüge im Handel, Verkehr, in der wirtschaftlichen Entwicklung ausübten, können wir nur gelegentlich streifen, wenn wir von dem Emporkommen der italienischen Städte, ihrem Reichtum und Luxus, wie von der Bedeutung der Städte überhaupt reden werden. Auf die außerordentlich große Bedeutung, die die Kreuzzüge für die geistige Entwicklung und das Entstehen der Universitäten insbesondere hatten, werden wir nachher etwas eingehen. Hier liegt es uns näher zu zeigen, wie durch das Neue, was die Augen, das Herz und die Phantasie der Ritter erfüllte, auch ihre sittliche Auffassung beeinflußt wurde.

Das gesellige Leben der Ritter erhält damals neue Züge durch den Minnedienst und die Minnedichtung, mit der fremdartige sittliche Anschauungen in diesen Kreisen einziehen. Der Kern ist überall der gleiche. In konventionellen Formen, die oft hohen künstlerischen Wert haben und von warmer, nicht selten glühend heißer Empfindung durchflutet sind, huldigt ein meist nieder stehender Minnesänger einer hohen adligen Dame, deren Gunst und Lohn er sich erbittet. Die Mode beginnt in Südfrankreich mit den Dichtungen der provenzalischen Troubadours und zieht dann im Triumphe durch ganz Frankreich, Spanien, England, Deutschland. Wo ritterliche Art herrscht, dichtet man Minnelieder, in denen zugleich die jungen nationalen Sprachen zum ersten Male in eleganten Formen schwelgen.

Über den Ursprung des Minnesanges mit seinem neuen Frauendienst hat man die verschiedensten Theorien aufgestellt. Diejenigen, welche ihn idealisierten als Verehrung des schwachen Geschlechts

¹ Annales Stadenses a. a. 1212. M. G. SS. XVI, 355.

durch die Träger physischer Kraft, gingen soweit, daß sie den Minnesang auf eine religiös-christliche Wurzel zurückführen wollten. Die Schonung der Schwachen und damit auch der wehrlosen Frauen ist allerdings im 11. Jahrhundert schon, in den Zeiten, da der Gottesfriede entstand, von der Kirche den Rittern nahegelegt und eingeschärft worden, und das wirkte sicher nach, je mehr die Ritter mit dem Feinerwerden der Kultur geistigen Einwirkungen zugänglich wurden. Aber es geht nun sicher nicht an, den Minnesang direkt auf kirchliche Einwirkung zurückzuführen oder gar ihn aus der zunehmenden Marienverehrung erklären zu wollen. Denn sehen wir näher zu, so erkennen wir, daß die in dem Minnesang gefeierte konventionelle Ritterliebe, ihrem ursprünglichen Schema nach, der christlichen Sitte Hohn spricht. Die Dame, um die der Minnesänger nach bestimmter Etikette wirbt in den von den Troubadours zergliederten vier Stadien des Hehlenden, des Anbeters, des Liebhabers und des Buhlers, ist die an einen anderen verheiratete Frau. Das letzte Ziel der Minne lief auf den Ehebruch hinaus, wenn es auch schwer ist zu sagen, inwieweit mit diesem Ziel nur gespielt wurde. Daß man eine solche Minne, mochte sie auch nur Gedanken- oder Formenspiel sein, als eine sittlich-veredelnde Macht pries, als Zeichen höherer Kultur und feinerer Art, konnte gewiß nicht von der Kirche ausgehen. Das wahrscheinlichste bleibt die schon vor langer Zeit ausgesprochene und jetzt mit den gewichtigsten Gründen gestützte Vermutung, daß diese besondere Form des Minnesanges und des Minnedienstes als Mode und literarische Sonderart von den Höfen der Kalifen, insbesondere dem von Cordova, zu den Ritterkreisen der Provence kam.

An dem Hofe der andalusischen Herrscher von Cordova finden wir seit dem 9. Jahrhundert in den Poesien der Hofdichter die neue sentimental-doktrinäre Behandlung der Liebe, die einer verheirateten Frau als Herrin huldigt mit all den besonderen Eigentümlichkeiten des literarischen Schemas, der heimlichen Liebe und des Verbotes, die Namen zu nennen: das Motiv des Herzensraubes und des Herzens-tausches, die Liebesklage mit ihrem Schmachten und dem Stolz auf das Leid, die typische Situation der provenzalischen alba, des deutschen Tageliedes, in dem der Abschied der Liebenden bei Tagesanbruch ausgemalt wird mit dem Wächter, Aufpasser und Merker. Die Muster für diese Hoflyrik kamen wahrscheinlich aus dem Orient, aus Persien, dessen Kultureinfluß sich besonders bei dem Omajjadenkalifat in Damaskus fühlbar machte.

Man vermutet, daß der erste Troubadour Graf Wilhelm von Poitou, der Sohn des Herzogs Wilhelm VIII. von Aquitanien, der im Jahre 1101 auf dem unglücklichen Kreuzzug nach Kleinasien kam und dort eine Zeitlang herumirrte, aus dem Oriente auch direkt solche Anregungen mitgebracht habe. Doch ist das deshalb wenig wahrscheinlich, weil Wilhelm nicht in orientalische Kulturzentren kam. Bei Eregli wurde sein Heer schon aufgerieben, dann gelangte er über Tarsus nach Antiochien; bald nach einem Besuch in Jerusalem kehrte

er im Jahre 1102 über Jafa nach Hause zurück. Die Anregungen, die auf Südfrankreich ausgeübt wurden, müssen schon vorher von den Mauren in Spanien ausgegangen sein und wurden dorthin vielleicht durch Gefangene oder durch die von der andalusischen Kultur stark durchtränkten christlichen Untertanen der Mauren ausgeübt. Die Kanäle, durch die die Anregungen gingen, können im einzelnen nicht festgestellt werden, aber an der Tatsache, daß die eigenartige neue Mode der höfischen Frauenhuldigung von den Mauren nach Südfrankreich kam, wird nicht zu zweifeln sein.

Die neue Auffassung des Frauendienstes tritt uns dann auch mit ihren der christlichen Sitte widersprechenden Anschauungen in den französischen Epen entgegen, als diese den phantastischen Stoff der keltischen Artussage aufnahmen, deren historischer Kern die Kämpfe zwischen den Britanniern und Angelsachsen um Cumberland im 5./6. Jahrhundert sind. An Stelle des Rolandsideals tritt das Artusideal mit den Rittern von der Tafelrunde. Zuerst erscheint so Artus in der lateinischen Chronik der Könige Britanniens, die Galfried von Monmouth in Wales um 1135 schrieb. Den mit weiteren Zügen ausgestatteten Stoff übermittelte der Kanonikus Wace von Bayeux durch seine 1155 verfaßte Übersetzung den französischen Kreisen, die ihn weiter in französischen Prosaromanen bearbeiteten. Seine poetische Ausgestaltung fand der Stoff durch Chrestien von Troyes in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts. Chrestien führt uns in die Kreise der Gräfin Eleonore von Poitou und ihrer Tochter, der Gräfin Marie von der Champagne. Die schöne und galante Eleonore von Poitou war zuerst die Gemahlin des Königs Ludwigs VII. von Frankreich, den sie auf dem zweiten Kreuzzuge begleitete und durch ihr Intrigenspiel mit dem Fürsten Raimund von Antiochien schwer kränkte. Als sie später mit dem jungen Herzog Heinrich von der Normandie neue Liebeständeleien begann, ließ sich Ludwig, die nahe Verwandtschaft als Grund angehend, von ihr scheiden. Eleonore aber heiratete darauf 1152 den Herzog Heinrich von der Normandie, der bald nachher König von England wurde und jene Machtvereinigung schuf, welche die jahrhundertlange Feindschaft zwischen England und Frankreich begründete. An dem Hofe Eleonorens in Frankreich treffen wir die berühmtesten Troubadours der Zeit, während an dem Hofe ihrer Tochter Marie sich Crestien von Troyes einfand. An diesen Höfen wurde die neue ritterliche Galanterie in ein System gebracht, an dem die Damen großen Gefallen hatten. Hier wurde aber auch jene Courtoisie gelehrt, durch welche die französischen Damen eine neue Art von gesellschaftlicher Herrschaft ausübten.

Chrestien de Troyes verfaßte Ritterspen, deren Stoffe er der Artussage verdankte, außer dem Perceval, der die Vorlage für Wolframs von Eschenbach Parzival bildete, den Lancelot, für den ihm die Gräfin Marie den Geist, d. h. die Kennzeichnung des neuen Ideals ritterlicher Liebe, darbot, den Löwenritter (Chevalier au lion) und den Erec, die Hartmann von der Aue bearbeitete. Den Rahmen, in dem uns diese

Ritter der Artusrunde auftreten, zeichnete Crestien nach der höfischen Gesellschaft und ihrer Gesinnung, wie sie ihm, dem Bürger von Troyes, entgegentraten. Er will diese Gesellschaft unterhalten und in seinen Dichtungen ihre Anschauungen, Begierden und Freuden wiedergeben. So können wir dem Rolandsgedicht aus dem Anfang des 12. Jahrhunderts die Dichtungen des Chrestien aus dem Ende des 12. Jahrhunderts gegenüberstellen und daran erkennen, wie sich in dieser Zwischenzeit die Auffassungen der französischen Ritterwelt und ihre Ideale gewandelt haben.

Der ernste Sinn der Rolandsritter, die für Christenehre und des Kaisers Reich ihr Leben opfern, ist der Abenteuerlust gewichen. Sie treibt die Ritter in der Welt herum. Mit ihren Taten wollen sie alle in Staunen setzen. Die Eitelkeit und Ruhmsucht ist das Motiv ihrer Handlungen. Auf tolle Taten gehen sie aus, um möglichst viel von sich sprechen zu lassen, nicht darauf, daß sie dauernde Erfolge für die Christenheit oder die Heimat erzielen. Der typische Ritter, der in der Geschichte dieses Ideal vertrat, ist Richard Löwenherz, der im Heiligen Lande wohl kühne Taten sondergleichen verrichtete, so daß die Beduinenfrauen noch später ihre Kinder mit seinem Namen schreckten, der aber darüber die Gelegenheit versäumte, Jerusalem wiederzugewinnen. Die Tollheiten, an denen sich die damalige Gesellschaft ergötzte, konnten noch gesteigert werden durch die phantastische Ausgestaltung der bretonischen Sage, die in die keltische Feen- und Zaubervelt einführte und darin ohne jeden Halt und jedes Maß schwelgen ließ. Aber der vollendete Ritter dieser Artusepen muß nicht nur tolle Taten verrichten, sondern auch toll verliebt sein, wenn er seiner Zeit entsprechen soll. Die Liebe braucht sich an keine Schranke der Vernunft oder der Sitte zu halten, nur hat sie die höfischen Formen der Courtoisie zu beobachten. Diese allein sind die Maßstäbe, welche an die Liebeständeleien angelegt werden. Danach bildet sich die neue ritterliche Galanterie, die über Scham und Zucht sich leicht hinwegsetzt, und deren Objekt in allen Listen und Koketterien erfahrene Damen sind. Die äußere Steigerung der Kultur, der höfische Luxus und die Verfeinerung der Formen haben äußerlich wohl die Rauheit und Derbheit früherer Zeiten gemindert, aber auch die Oberflächlichkeit gefördert, den sittlichen Ernst herabgesetzt und raffinierter Unsittlichkeit die Tür geöffnet. Die Frau mit ihrer Eitelkeit gefällt sich als die Herrin, die angebetet wird und befiehlt, und vergißt darüber oft alles, was als sittliche Schranke früherer Zeiten galt.

Auch Hofgeistliche arbeiten an dieser neuen Modeliebe in seltsamer Weise mit. Der französische Hofkaplan Andreas hat, die erotische Dichtung Ovids wie manche andere in dieser Zeit nachahmend, in drei Büchern „de amore“ eine Theorie der Minne zusammengestellt, worin er die vier Stufen der Minne nach den Regeln der Troubadours darlegt und die Erfahrungen galanter Fürstinnen und Gräfinnen seiner Zeit für eine ausgeklügelte Kasuistik benutzt. Dabei scheint besonders Marie von Champagne eine Autorität gewesen zu sein. Andreas nennt

sie als die Vorsitzerin eines Liebesgerichts von sechzig Damen. Die Liebe, welche darin gefeiert wird, ist aber nicht die eheliche Liebe, denn Gräfin Marie hatte 1174 in einem Schiedsspruch erklärt, daß zwischen Eheleuten eine wirkliche Liebe nicht möglich sei.

Aber es wurde auch entschiedener Widerspruch von christlicher Seite erhoben. Papst Innocenz III. geißelt gelegentlich ohne Schonung die ritterliche Sittenlosigkeit. Heinrich von Melk, der einst Ritter war, dann als Laienbruder in ein Kloster, wahrscheinlich das österreichische Melk, eintrat, schildert in seinem ernsten, um 1160 gedichteten Spiegel „Erinnerung an den Tod“ die Nichtigkeit aller Reize der Welt, an denen die Ritter seiner Zeit sich labten. Aus den gleichen Ritterkreisen erhob sich um die Mitte des 13. Jahrhunderts ein österreichischer Dichter zu der poetischen „Warnung“. Er war einst Minnedichter gewesen und verrät das auch durch seinen gewandten Versbau. Nachdem er die Torheit und Sündhaftigkeit des weltlichen Treibens an sich und anderen erkannt, will er eindringlich die Vergänglichkeit des Irdischen und den Wert des Seelenheils dartun. Auch er preist noch den Glanz der Frau Sonne und den süßen Schall der Nachtigall, wie der Blumen Schein, aber er denkt dabei an den höchsten Werkmeister und Schöpfer, der nach dem Tode, dem keiner entgeht, unser Richter sein wird. Gegenüber der Ausartung des Frauendienstes preist er die Minne in einem weiteren Sinne, wie sie die Kirche immer hochgehalten hat:

Welt ir der tugende aller phlegen,
 sô müezet ir si in die minne legen,
 diu da heizet c  ritas,
   n die nieman genas.
 Umb die minne ez als   st  t,
 swaz ir guotes beg  t,
 d   muoz sie immer mit gewesen
 od ir muget nimmer genesen.¹

Und dazu empfiehlt er im Hinblick auf die Vergänglichkeit des Irdischen „diu m  ze“, die vor Ausschreitungen sich hütet und den Weg zum Himmel offen hält, den Gottes Barmherzigkeit und des Heilands Tod am Kreuz auch den Bußfertigen bereitet hat.

Solche Widerstände gegen den christliche Ehrbarkeit verspottenden konventionellen Minnedienst sind nicht ohne Erfolg gewesen. Der gesunde Sinn, der doch in vielen Kreisen der christlichen Ritter vorhanden war, mußte das Fremde und Abstoßende der modischen Minnepoesie empfinden. So sehen wir ein Bestreben, das Berechtigte in der Frauenverehrung herauszuschälen als Pflicht des ritterlichen Mannes gegenüber dem schwachen Geschlecht, dem Weibe, das man nicht raubt oder erhandelt, sondern um dessen innere Zuneigung man wirbt. Es zeigt sich darin, daß man dann nicht die verheiratete Frau eines anderen Höheren, um deren Gunst man buhlt, verherrlicht, sondern ein Mädchen gleichen Standes. Dann fallen auch die konventionellen For-

¹ Warnung v. 767 ff. Zeitschr. f. deutsches Altert. I (1841), 459.

men fort, welche oft unnatürlich wirken, und es gewinnt die Echtheit des Gefühls, das schon in schönen alten Minneliedern zum Ausdruck gebracht worden war. Im Gegensatz zu der Huldigung nach konventioneller Art, die man einer verheirateten Ritterdame darbrachte, zu der „hohen Minne“, nannte man jetzt die einem Mädchen von einem Ritter gewidmeten Lieder „die niedere Minne“, die meist einem Bürger- oder Landmädchen galt und die in Deutschland zuerst Walter von der Vogelweide pflegt. Freilich schlichen sich in diese volksgemäßere Dichtung bald derbe Töne ein.

Es fehlt aber auch nicht bei Walter von der Vogelweide an Empfindungen der Reue und der Umkehr. In seinem bekannten dramatischen Gedicht nimmt er von der Frau Welt Abschied, die er uns vorstellt, wie sie in Skulpturen seiner Zeit sich öfters findet, mit blühendem Antlitz und abscheulicher Rückseite. „Ich wil ze herberge varn“, schließt dies eindrucksvollste Lied des besten der deutschen Minnesänger. In seinem Schwanengesang „O wê war sint verswunden alliu mîniu jâr!“ kehrt er sich ab von weltlicher Minne und ruft die Ritter, die von der Welt verleitet sind, auf zur Kreuzfahrt und zur Erwerbung der Himmelskrone:

Swen si nû habe verleitet, der schouwe sînen trôst:
er wirt mit swacher buoze grôzer sünde erlôst.

Dar an gedenket, ritter, ez ist iuwer dinc:

Ir traget die liechten helme und manegen herten rinc,
dar zuo die vesten schilte und diu gewîhten swert!

Wolte got, waer' ich der sigenünfte wert.¹

Das sind Klänge, die uns noch in vielen anderen Kreuzzugsliedern entgegneten, die besonders auch in der Provence zahlreich sind. Die Dichter lockten verschiedene Töne von ihren Saiten: rein weltliche und sündhafte wie ideale Töne, die von religiöser Gesinnung, Bußgeist und Weltabkehr zeugen. Die neue, feine Form lyrischer Ausdrucksweise öffnete das Herz und legte die mannigfachsten Empfindungen bloß, hohe und niedrige, seichte und tiefe, Liebe und Haß, und überall waren die Provenzalen diejenigen, welche die Muster schufen, die anderwärts nachgeahmt wurden.

Eine besondere Form waren die Sirventesen der provenzalischen Dichter, von dem provenzalischen Wort sirvent = Dienstmann, in denen moralisch-religiöse Stoffe oder auch politische nach besonderer persönlicher Empfindung oder nach Erlebnissen des Dichters behandelt wurden. Hier geißelte man die Sünden einzelner Stände, predigte Buße, rief zum Kreuzzuge auf, klagte über den Tod hervorragender Männer, nahm politisch Partei für oder gegen eine Persönlichkeit und suchte damit die Meinung der Zeitgenossen zu beeinflussen. Damit verbinden sich die Kanzonen, die lehrhaften und tadelnden Lieder, nach denen die Deutschen ihre Rügenlieder schufen. Das politische Sirventes bildet zuerst Bertran de Born, Vicomte de Hautefort, aus, der in die Kämpfe des englischen Königs Heinrichs II. und seiner Söhne verwickelt war

¹ Walther v. d. Vogelweide, hrsg. v. Pfeiffer Nr. 188.

und schließlich seine Ruhe als Cistercienser im Kloster Dalon bei Limoges fand, wo er vor 1215 starb. Im moralischen Sirventes war ein Meister der Troubadour Peire Cardinal, der an dem Hofe Jakobs von Aragonien Aufnahme fand und zwischen 1210 und 1230 dichtete, indem er gegen den sittlichen Zerfall seiner Zeit eiferte, Fürsten, Adel und Geistliche mit gleicher Schonungslosigkeit und Bitterkeit angriff. Auch der Papst wurde dabei nicht geschont. Wie Walter von der Vogelweide den Papst Innocenz III. mit bitteren Worten wegen seines Eingreifens in den deutschen Thronstreit schalt und seine Aufforderung zur Sammlung von Kreuzzugsgeldern als Habsucht verspottete, der Papst wolle nur deutsches Silber für seinen wälschen Schrein haben, so ergriff noch viel leidenschaftlicher Guilhelm Figueira für Friedrich II. gegen die Nachfolger Innocenz' III. Partei. Die Leidenschaftlichkeit der Troubadours der Provence entzündete sich besonders in den Albigenserkriegen (1209—29), an denen sie mit ihren scharfen Zungen gegen die Kirche und den Papst teilnahmen, sich aber auch das Grab gruben. Denn indem die Provence ihre Selbständigkeit verlor, die Höfe dort, in deren Gunst sie sich sonnten, verödeten, fanden sie in der Heimat keinen Unterhalt mehr, mußten diesen in der Fremde suchen, und wie ihre Lieder dort verstummten, so wurde auch dem religiösen Leben, das einst im Süden Frankreichs einen Herd für das ganze Abendland gehabt hatte, schwerster Schaden zugefügt.

Weniger leidenschaftlich, aber dafür boshafter ist der Ton, mit dem in den Fabliaux die Diener der Kirche, Bischöfe, Weltpriester, Mönche, verspottet werden. Doch müssen wir den Spott recht verstehen aus der Art dieser besonderen französischen Literaturgattung, die seit der Mitte des 12. Jahrhunderts auftritt, als neue weltliche Töne allenthalben angeschlagen werden und neben den aristokratischen Schichten auch die bürgerlichen ihre Unterhaltung haben wollen. Die Fabliaux sind kleine Verserzählungen, die zur Unterhaltung der bürgerlichen Schichten dienen und zum Lachen reizen sollten, der besonderen Freude französischen Temperaments an kleinem spöttischem Witz entsprachen. Es mischen sich da verschiedene Arten, die nur alle durch ihren scherzhaften Zweck ein gemeinsames Ziel haben. Viele sind sehr schlüpfrig, manche aber zart und naiv. Nicht aus antiklerikaler Gesinnung wird der Klerus verspottet, sondern einzelne Glieder desselben werden wegen ihrer Schwächen und Blößen, so wie sie die kritisch um sich blickenden Bürger in den Städten sahen, bloßgestellt. Da kennt man keine Schonung aus Höflichkeit oder besonderer Achtung. Alle sollen sich das gleiche Maß gefallen lassen, mit dem sie gern verspottet werden, wie sie es verdienen, weil das unterhaltend ist. So geschieht es auch mit den Frauen, denen hier keineswegs gehuldigt wird wie in den höfischen Dichtungen, die vielmehr wie in derben Volkskreisen von den *joculatores*, den *jongleurs* rücksichtslos zum Gegenstand boshafter Preisgabe ihrer Schwächen und Laster gemacht werden.

Aber dieselbe Zeit erfreute sich auch an geistlichen Dichtungen,

die uns in Überfülle geboten werden. Namentlich mehren sich die Dichtungen zu Ehren der Mutter Gottes, die nirgends so zahlreich waren als in Frankreich. Da haben wir einmal Marienleben in Prosa und Poesie, in lateinischer Sprache und in allen Volkssprachen. In Frankreich ist das erste größere Gedicht „La vie de Notre Dame“ von Hermann von Valenciennes aus dem Anfang des 12. Jahrhunderts. In Deutschland dichtete 1172 der bayerische Priester Wernher „drei Lieder von der Jungfrau“ nach dem apokryphen Buch „de infantia Mariae“. Dem 12. Jahrhundert gehört auch noch eine in Island angefertigte Mariendichtung an, die altschwedischen und dänischen Volksbüchern zur Vorlage wurde.

Eine andere Form von Mariendichtungen sind die Marienklagen. Sie wollen die Empfindungen der Mutter Gottes zum Ausdruck bringen, als sie unter dem Kreuze stand und den toten Sohn in ihrem Schoße hielt. Die Klagen werden der Mutter Gottes in den Mund gelegt oder auch in dramatischer Form geboten durch Zwischenreden des Heilands, der Magdalena und des Johannes. Die Quelle für diese Dichtungen sind lateinische Sequenzen aus dem 12. Jahrhundert. Auf lateinische Prosastücke folgen zuerst Übersetzungen, dann Dichtungen in den Volkssprachen, unter denen eine provenzalische und mehrere spanische an der Spitze stehen. In Spanien gehören die Marienklagen zu den ersten Stoffen, die dichterisch in der Volkssprache bearbeitet wurden. Es folgen dann viele altfranzösische, deutsche, auch tschechische Marienklagen.

Eine dritte Gattung endlich sind die Marienlegenden, in denen Wunder erzählt werden, die Mariens Fürbitte gewirkt hat. Dadurch soll zur Anrufung der Fürbitte der Gottesmutter angeeifert werden. Als Grundstock der meisten Sammlungen solcher „Wunder unserer lieben Frau“ ist eine lateinische Zusammenstellung aus dem 11. Jahrhundert anzunehmen. Zu den prosaischen Sammlungen kamen auch dichterische, und sie finden sich fast in jedem größeren mittelalterlichen Handschriftenbestand. Bald wurden die Stoffe in die Volkssprachen übertragen. Besonders zahlreich sind die dichterischen Bearbeitungen in altfranzösischer Sprache; die größte, die 30 000 Verse umfaßt, ist die des Mönches Gautier de Coinci, der 1236 starb. Der Grundgedanke aller Erzählungen ist das demütige Bekennen menschlicher Ohnmacht und das Vertrauen auf die himmlische Hilfe.

Am schönsten zeigt sich der Grundgedanke in der Erzählung „Der Tänzer Unserer lieben Frau“ (Tumbeor Nostre Dame), einer Perle altfranzösischer Dichtungen.¹ Ein Spielmann ist seines weltlichen Treibens satt geworden und will, reuig in sich gehend, sein übriges Leben allein Gott weihen, tritt zu Clairvaux als Laienbruder ins Kloster. Hier drückte es ihn nun aber schwer, daß er nichts gelernt hatte und im Kloster zu gar nichts zu gebrauchen war. Am schwersten empfand er es, daß er nicht wie die übrigen Brüder am Chorgebet teilnehmen konnte, Maria nicht einmal zu grüßen verstand. Er be-

¹ Aufgefunden und hrsggeg. v. W. Förster, Romania II (1873).

fürchtete, daß er als unnützer Bruder weggeschickt würde. Da wirft er sich in der einsamen Krypta vor einem Bilde der Muttergottes nieder und klagt ihr seine Not. Es kommt ihm der Gedanke, daß er wenigstens das einzige, was er gelernt hatte, zur Ehre der Muttergottes tun wollte: zu tanzen und die Sprünge auszuführen, mit denen er in der Welt draußen so oft die Menge ergötzt und seinen Unterhalt gefunden hatte. So vollführt er denn vor dem Muttergottesbild die Sprünge und Tänze, die er einst nach den Kunstregeln gelernt hatte, und das wiederholte er, so oft er konnte. Den Mönchen fällt es auf, daß der Bruder sich öfters wegschlich. Sie gehen ihm einmal nach und beobachten ihn, wie er ehrfurchtsvoll das Marienbild grüßt, seine Tänze beginnt und immer nach jedem Tanz sich wieder verneigt, bis er schließlich ermattet und in Schweiß gebadet zusammensinkt. Dann sehen sie aber auch, wie Maria erscheint, ihm mit ihrem Schleier die Stirne trocknet und ihn wieder aufrichtet — nicht mehr für lange Zeit, denn bald nachher rief sie ihn zu sich in den Himmel.

Die in der Kreuzzugszeit einsetzende, von der Kirche zuerst eingeschärfte ritterliche Rücksicht auf die Frauen, zu der auch die fortschreitende Zivilisierung das ihrige beitrug, kann man für die in der gleichen Zeit sich mehrende Marienverehrung als fördernden Faktor gelten lassen, muß aber darauf hinweisen, daß die Marienverehrung von Anfang an in der Kirche gegeben war mit dem Glauben an die Menschwerdung des Gottessohnes.

Alle in der Kreuzzugszeit entstehenden Orden haben die Marienverehrung sich angelegen sein lassen. Vornehmlich tat das der Cistercienserorden, dessen Kirchengründungen alle nach den Ordenskonstitutionen der Muttergottes geweiht werden sollten. Auch fast alle Karthäuserkirchen unterstanden dem Patronate der hl. Jungfrau, die im Verein mit dem hl. Johannes dem Täufer die besondere Patronin des Ordens war. Der zuerst als Einsiedlergenossenschaft vom Kreuzfahrer Berthold von Kalabrien um 1155 auf dem Berge Karmel gegründete Orden der Karmeliter war der Muttergottes geweiht (*Ordo b. Mariae de Monte Carmelo*). Ebenso trug den Namen der Muttergottes der aus einer krankenpflegenden Bruderschaft hervorgegangene, 1198 zum Ritterorden umgewandelte Deutschherrenorden (*Ordo S. Mariae Theutonicorum*).

Der Deutschherrenorden führt uns noch auf die östlichen Gebiete, in denen damals unter dem Zeichen des Kreuzes das Heidentum zurückgedrängt wurde. Er hatte zuerst in Akkon seinen Sitz. Unter dem Hochmeister Hermann von Salza ließen die Ritter, die den weißen Mantel der Templer mit einem schwarzen Kreuz trugen, sich zuerst durch den Ungarnkönig Andreas II. im Jahre 1211 in das später Siebenbürgen genannte Burgenland, lateinisch Transsilvania, das Land jenseits des Grenzwaldes in den Karpathen, rufen, wo sie die Grenzwatch gegen den heidnischen Türkenstamm der Kumanen übernahmen, Kronstadt und andere Burgen gründeten. Aber schon 1225 räumten sie infolge von Streitigkeiten mit dem Ungarnkönig das

Land und gingen nach einem anderen, von den Heiden noch bedrohten Punkt der Ostgrenze des christlichen Abendlandes. Der polnische Herzog Konrad von Masovien rief sie zur Bekämpfung des Baltenstammes der heidnischen Preußen, unter denen die Heiligen Adalbert und Bruno von Querfurt den Martyrertod gestorben waren. In blutigen Kämpfen, die sich von 1230—1283 hinzogen, wurde das Land von den Deutschrittern unterworfen. Diese setzten so im norddeutschen Tiefland jene von Karl dem Großen gegenüber den Sachsen begonnene Tradition fort, die das Christentum mit Gewalt ausbreitete, eine Tradition, die in jenen Gegenden einen harten Sinn und eine scharf ausgeprägte Fürstengewalt schuf. Aber man verzweifelte daran, mit andern Mitteln hier das Heidentum zurückdrängen zu können.

Das Heidentum hatte sich sogar an der mittleren Elbe noch bis in den Anfang des 11. Jahrhunderts erhalten. Wir haben früher gesehen, wie der christliche Abodritenfürst Gottschalk im heutigen Mecklenburg 1066 einer heidnischen Reaktion zum Opfer fiel. Sein Sohn Heinrich, der auch Christ war, konnte wohl die Herrschaft wieder erlangen, durfte aber nicht wagen, gegen das Heidentum seiner Untertanen vorzugehen. Es hielt sich hier wie in den Gegenden zwischen der mittleren Elbe und Oder, dem Lande der Liutizen, noch bis in die Mitte des 12. Jahrhunderts. Bischöfe wurden wohl weiter für die einst von Otto I. gegründeten Bistümer Brandenburg und Havelberg ernannt, aber sie konnten in ihren zerstörten Bischofssitzen nicht residieren. Da gelang es zuerst, in den festen Bestand des Heidentums am Ostseestrande in Pommern eine Bresche zu legen. Hier hatte schon der Polenherrscher Boleslaw Chrobry in Kolberg im Jahre 1000 ein Bistum gegründet, aber der erste Bischof, der Deutsche Reinbern, war auch der letzte. Das Bistum ging bald wieder ein, weil auch die polnische Herrschaft daselbst aufhörte. Erst bei Beginn des 12. Jahrhunderts konnte die polnische Oberhoheit in Pommern wieder aufgerichtet werden. Denn die Polen machten bei dem Friedensschluß im Jahre 1120 die Annahme des Christentums den Pommern zur Bedingung.

Aber eigenartig waren die Wege, die das Christentum einschlagen mußte, um eindringen zu können. Das Heidentum verfügte hier über eine Macht, die auch des äußeren Glanzes nicht entbehrte. Es gab prächtige Tempel, die mit mannigfachen Schätzen an Gold und wertvollem Gerät angefüllt waren, und die Heiden, stolz auf ihre barbarische Kultur, sahen mit Geringschätzung auf das Christentum herab. Als darum ein Eremit das Christentum barfuß und in armseliger Kutte verkündete, womit an anderen Orten großer Eindruck erzielt werden konnte, vermochte er gar keinen Anklang zu finden. Es war das ein gewisser Bernhard, der ein geborener Spanier gewesen sein soll, in Italien Einsiedler und Bischof wurde. Die Art, wie er auftrat, mochte in Christenkreisen, die an der Äußerlichkeit des Christentums Anstoß nahmen und nach einer Vertiefung verlangten, Eindruck machen, vielleicht auch unter notleidenden Heiden, nicht aber hier

unter Heiden, die sich in Wohlstand befanden und diesen schätzten. Ihnen imponierte der Christ nur, wenn er als Träger einer höheren, reicheren Kultur zu ihnen kam. Mit dieser Tatsache rechnete der neue Glaubensbote, Bischof Otto von Bamberg, der auf Wunsch des Polenherzogs Boleslaw III. dem Bernhard folgte. Otto war einer der tatkräftigen, organisatorisch veranlagten Bischöfe, wie sie in Deutschland nicht selten waren. Seine Hauptfreude hatte er am Bauen von Kirchen und Klöstern gehabt, aber auch auf strenge Zucht hatte er gehalten. Ohne für sich viel zu verlangen, hatte er doch auch für kirchliche Zwecke immer bedeutende Mittel zusammengebracht und aufgewendet. Dazu zeichnete er sich durch große Klugheit im Handeln und Verhandeln aus. Nicht umsonst war er Kanzler Heinrichs IV. einst gewesen. Nachdem er mit dem Polenherzog, mit dem Papst und auch mit dem deutschen Kaiser Heinrich V. durch Verhandlungen sich alle Unterstützung gesichert hatte, brach er, umgeben von einigen zwanzig Bamberger Geistlichen und von viel Bediensteten begleitet, im Jahre 1124 nach Pommern auf und erschien dort so, wie ein Kirchenfürst damals aufzutreten pflegte. Kirchengerät aller Art hatte er in reichem Maße mit sich genommen, sowohl um die neuen Kirchen auszustatten als auch um zu zeigen, wie der Schmuck, mit dem die Christen ihre Kirchen zierten, viel wertvoller war als der der heidnischen Tempel. Da Otto es auch an Eifer und sicherem Auftreten ebenso wenig fehlen ließ als an freundlicher Geduld und Selbstlosigkeit, so hatte er rasch großen Erfolg. Eine zweite Missionsreise im Jahre 1128 sicherte und vermehrte das Erreichte. Nach einigen Schwierigkeiten wurde das Missionswerk auch durch die Errichtung eines pommerschen Bistums gekrönt, das schließlich seinen Sitz in Kamin erhielt. Das Christentum bekam feste Stützen durch deutsche Ansiedler und Mönche. Cistercienser, Prämonstratenser, dann auch Dominikaner und Franziskaner ließen sich nieder. Da auch die christlichen Herzöge das Missionswerk unterstützten, so konnte ohne besondere Schwierigkeiten das Christentum hier festen Fuß fassen.

Nun konnte das Heidentum auch in den rückwärts liegenden Ländern der Abotriten und Liutizen sich nicht mehr halten. Aber die Hindernisse waren noch groß bei dem alten scharfen Gegensatz zwischen diesen Slawenstämmen und den Deutschen, der Eifersucht unter den deutschen Fürsten und Bischöfen, die mehr an die Ausbreitung ihrer Herrschaft als an die selbstlose Förderung der Mission dachten. Mit viel apostolischem Eifer rief sich der treffliche Bremer Domherr Vicelin auf, der zum Bischof von Oldenburg geweiht wurde, ohne viele Erfolge zu sehen. Als der zweite Kreuzzug in Deutschland gepredigt wurde und die sächsischen Großen mit der Nähe der Heiden ihre Weigerung, nach dem Heiligen Lande zu ziehen, entschuldigten, wurde ihnen vorgeschlagen, ihr Kreuzzugsgelübde im Kampf gegen die Wenden zu erfüllen. Der Gedanke wurde von dem hl. Bernhard mit seinem Feureifer ergriffen und empfohlen. Er war aber nicht glücklich. Denn mit langsamer Arbeit wäre man auch ohne

den Kreuzzug vorangekommen. Das große Kreuzzugsheer, das 1147 bei den Wenden eindrang, erreichte nichts anderes, als daß der heidnische Haß der Wenden von neuem furchtbar entflammte. Das Christentum konnte hier nur dadurch festgelegt werden, daß die Wenden mit ihren Fürsten verdrängt wurden, die deutschen Fürsten, besonders aber Markgraf Albrecht der Bär, der 1134 die Nordmark links der Elbe erhalten hatte, rechts des Stromes vordrangen und deutsche Kolonisten, darunter besonders flämische Auswanderer, ansiedelten. Die Wenden zogen sich in die sumpfigen Gegenden des Spreewaldes und der Niederlausitz zurück. Der heidnische Tempel, der dem Gotte Triglaff errichtet war, wurde in eine Kirche verwandelt, in Havelberg 1150, in Brandenburg 1165 die Domkirche wieder errichtet. Den deutschen Kolonisten folgten wieder Mönche, Cistercienser und Prämonstratenser in erster Linie. Im Lande der Wagrier, in dem Vicelin sich abgemüht hatte, ohne bei den Wenden etwas zu erreichen, zogen sächsische Kolonisten ein, hinter denen die Macht des kriegerischen Herzogs Heinrich des Löwen stand. Das Bistum Oldenburg bekam einen festeren Sitz in Lübeck, das eine deutsche Stadt wurde und für die 1163 geweihte Kirche alle Sicherheit bot. Das Bistum Ratzeburg wurde ebenfalls durch Heinrich den Löwen 1154 neu begründet. Prämonstratenser bildeten hier das Domkapitel. Der Cistercienser Bern erhielt durch Heinrich den Löwen das Mecklenburger Bistum, mit dem Sitz in Schwerin, wo die Domkirche 1171 geweiht wurde.

Wie hier überall durch die deutschen Ansiedler ein deutsches Kirchenwesen entstand, so wurde auch im 13. Jahrhundert Schlesien durch die in Deutschland Anlehnung suchenden polnischen Fürsten aus dem Piastengeschlecht zum größten Teil deutsch und das früher polnische Breslau ein deutsches Bistum. Die Kultivierung durch die deutschen Ansiedler erhielt in Schlesien eine besondere Weihe durch die heilige Gestalt der Herzogin Hedwig, einer Tochter des bayerischen Grafen von Andechs. Als Gemahlin des Herzogs Heinrich I. des Bärtigen von Schlesien förderte sie die Gründung zahlreicher Klöster. In dem von ihr begründeten Cistercienserinnenkloster Trebnitz fand sie 1243 ihre Grabstätte und hinterließ zugleich eine nachher vielbesuchte Weihestätte für Deutsche und Polen.

Nachdem am Ende des 12. Jahrhunderts das ganze Land zwischen Elbe und Oder dem Christentum und der abendländischen Kultur gewonnen war, an dem Ostseestrande auch darüber hinaus mit Pommern bis zum Lande der Preußen ein Fortschritt erreicht war, handelte es sich darum, ob es auch noch gelingen würde, die baltischen Stämme der Preußen, Litauer, Letten, die finnischen Stämme der Kuren, Liven, Esten für das abendländische Christentum zu gewinnen. Hierfür wurde hauptsächlich der Kreuzzugsgedanke im 13. Jahrhundert eingesetzt, und die Päpste haben für dieses Missionswerk ein besonders lebhaftes Interesse gezeigt. Lübeckische Schiffer und Händler wiesen den Missionaren zuerst den Weg zu dem Gestade an der Mündung der Düna. Dasselbst erbaute 1184 schon der missionseifrige Chorherr

Meinhard aus Segeberg in Holstein eine Kirche für die Liven in Üxküll. Er ließ sich in Bremen für dieselbe zum Bischof weihen. Als nach dem Tode Meinhards das künstlich errichtete Missionswerk bei den Liven zusammenzubrechen drohte, bot der zu seinem Nachfolger geweihte Cistercienser Berthold, früher Abt des Klosters Lokkum (in Hannover) ein Kreuzheer auf. Berthold fand wohl bei dem Kampfe mit den Liven seinen Tod, wurde aber ersetzt durch den Bremer Domherrn Albert, einen Neffen des Erzbischofs Hartwig, der das livländische Bistum übernahm, um an diesem Außenposten der christlichen Kultur des Abendlandes seinen Mann zu stellen. Er plante noch mehr als Meinhard. Das Land wollte er erobern, um es dem Christentum zu sichern. Innocenz III. billigte vollauf seine Pläne und ließ in Niederdeutschland dafür zum Kreuzzug aufrufen.

So kam Albert im Jahre 1200 mit einem Kreuzheer an die Dünamündung. Dem ersten Heere folgte dann fast jedes Jahr ein neuer Auszug, den er angeworben hatte. Im Jahre 1201 sicherte er sich einen Stützpunkt an der Küste, indem er die Stadt Riga gründete, in die er deutsche Bürger zog und das Bistum von Üxküll verlegte. Dazu schuf sich Albert eine feste Kampforganisation. Im Jahre 1202 begründete er einen besonderen geistlichen Ritterorden mit der Regel der Templer, die milites Christi oder Schwertbrüder, wie sie nach dem roten Schwert hießen, das sie als besonderes Abzeichen auf ihrem weißen Mantel trugen. Mit den Schwertbrüdern eroberte Albert erst Livland, dann den Süden von Estland, dazu auch Semgallen und Kurland. Von den Unterworfenen wurde die Taufe verlangt, dann schritt man an die Gründung von Kirchen und die Erhebung der Zehnten. Eine solche gezwungene Bekehrung bot allerdings gar keine Gewähr für die Dauer. Aber Albert verstärkte unausgesetzt seine Machtstützen. Innocenz III. sah das Missionswerk dort als päpstliches an und nahm die Kirche in Riga als exemptes Bistum direkt unter seinen Schutz, ebenso die neu dazu kommenden Bistümer bei den Esten und Semgallen. Ein päpstlicher Legat Wilhelm erschien und entfaltete eine vielseitige Tätigkeit. Er berief im Jahre 1226 die erste livische Synode und gebot wie ein päpstlicher Statthalter nach dem Tode Alberts (1229). Neue Bistümer wurden für Kurland und Ösel errichtet, und als der Orden der Schwertbrüder in der Schlacht bei Saule 1236 fast aufgerieben wurde, hieß der Papst die Vereinigung der überlebenden Ritter mit den Deutschherren gut, indem er Livland als Eigentum des hl. Petrus bezeichnete.

Mit den deutschen Missionsbestrebungen hatten sich bei den Kuren und Esten schon solche der Dänen gekreuzt, die aber vor den Schwertbrüdern zurücktreten mußten. Dafür breiteten die Schweden das Christentum in Finnland aus, aber auch mit dem Schwert in der Hand. Sichere Ergebnisse erzielte erst der Kreuzzug von 1293 unter der Führung des schwedischen Reichsverwesers Torkel Knudson. Bischofssitz wurde Abo.

Unterdessen hatte der Deutsche Orden den Kampf gegen die heid-

nischen Preußen begonnen, und es entfaltete sich in ihm nun an der baltischen Küste eine Macht, die für die zukünftige Gestaltung der Gebiete von der größten Bedeutung werden sollte. Der Orden sicherte seine Eroberungen in Preußen, indem er deutsche Kolonisten herbeirief und deutsche Städte von ihnen gründen ließ. So entstanden Kulm, Thorn, dessen Name an den Hauptort des palästinischen Ordensbesitzes, die Burg Toron, erinnern sollte, Marienwerder, Elbing. An den Kreuzfahrten gegen Preußen nahmen die christlichen Fürsten und Herren nicht nur aus dem deutschen Reiche, sondern auch aus den Slawenstaaten lebhaften Anteil. Der Herzog von Braunschweig, der Markgraf von Meißen erschienen auf dem Kampfplatz, ebenso die Fürsten aus Großpolen wie die Piasten aus Schlesien und die Herzöge von Ostpommern. Lübeck gewährte wertvolle Hilfe von der Seeseite her. Der mächtige Böhmenkönig Ottokar II. kam zweimal zu Hilfe. Ihm zu Ehren wurde die in Samland 1255 errichtete Ordensburg Königsberg genannt. Die Unterstützung des Papstes begleitete den Orden bei allen seinen Erfolgen und Mißerfolgen. Um die Eifersucht der Mächte auszuschließen, ließ der Papst vom Orden seinen Besitz dem hl. Petrus übertragen, und der Orden empfing das Land vom Papst als päpstliches Lehen zurück (1234). Wilhelm von Modena, der auch hier als päpstlicher Legat waltete, ordnete die kirchlichen Verhältnisse, indem er 1243 Preußen in vier Bistümer teilte: Kulm, Pomesanien, Ermland, Samland, und bestimmte, daß, wie in Livland, ein Drittel des Landes den Bischöfen zufallen solle, die von dem Legaten die Temporalien zu empfangen hätten, die beiden anderen Drittel aber dem Orden verbleiben sollten.

Es konnte nicht ausbleiben, daß der Orden auch mit den benachbarten, den Preußen stammverwandten und noch heidnischen Litauern in Kampf kam, welche zu der Zeit durch den König Mindowe geeint waren. Dabei sehen wir eine seltsame Episode, die Litauen die größten Aussichten für die kulturelle Führung in diesen Gegenden zu eröffnen schien. Da Mindowe von vielen Feinden sich gleichzeitig bedroht sah, so eröffnete er mit dem Deutschorden Unterhandlungen, in denen er erklärte, sich und sein Volk taufen zu lassen. Dafür wollte der Orden ihm beim Papste die Königskrone verschaffen. Das letztere war ja nichts Neues. Die Herrscher von Ungarn und von Polen hatten vom Papst Kronen empfangen, Pedro II. von Aragonien sich in Rom 1204 krönen lassen. Kurz vorher erst (1247) hatte der Legat Wilhelm von Modena zu Bergen den König Hakon von Norwegen gekrönt. Im Jahre 1250 oder 1251 ließ sich Mindowe mit vielen Litauern taufen, und eine Gesandtschaft meldete das sogleich dem Papste. Innozenz IV. nahm darauf Mindowes Reich mit allen Ländern, die er den Ungläubigen entreißen würde, in das Eigentum des hl. Petrus auf. Der Bischof von Kulm bekam den Auftrag, Mindowe zum König zu krönen. Die Krönung Mindowes und seiner Gemahlin mit zwei von dem deutschen Ordensmeister geschenkten Kronen fand dann in der Tat statt. Auch ein Bischof für Litauen

wurde bereits ernannt. Da aber der größte Teil der Litauer heidnisch blieb, die heidnischen Schemaiten dem Deutschen Orden mehrere Niederlagen beibrachten, so fiel Mindowe, der nur aus politischer Berechnung das Christentum angenommen hatte, wieder zum Heidentum zurück, um den Orden bekämpfen zu können. Die Christianisierung der Litauer erfolgte erst, als der Großfürst Jagiello 1386 die Erbin der polnischen Königskrone Hedwig heiratete und Litauen mit Polen vereinigt wurde. Das war auch das Signal zum Niedergange des Deutschen Ordens.

Vorher aber war Preußen der christlichen Kultur ganz zugeführt worden. Nach der Unterwerfung des Landes hatte der Deutsche Orden endgültig auf Preußen seine ganze Macht vereint. Den Sitz des Hochmeisters verlegte er nach dem Falle Akkons 1291 zunächst für kurze Zeit nach Venedig und dann 1309 nach Marienburg an der Nogat. Das ganze Land wurde durch deutsche Ansiedler kolonisiert, da die eingeborene Bevölkerung bis auf wenige Überreste während der langen Kämpfe aufgerieben worden war. Kaufleute und Gewerbetreibende ließen sich in den Städten nieder, die rasch aufblühten. Der Orden schuf ein straff organisiertes Staatsgebilde, in dem die Ordensämter Staatsämter wurden und die Treue der Beamten durch die Ordensdisziplin gewährleistet wurde. Erst später traten die Schattenseiten der Organisation hervor, als es sich zeigte, daß man den nach freier Entwicklung trachtenden Städten zu wenig entgegenkam und diese deshalb dem mächtigen Polen zuneigten, um nicht die Not des in die Enge getriebenen Ordens zu teilen. Aber wenn der Orden dann auch den Polen schwere Zugeständnisse machen mußte, so blieb ihm das Verdienst, die baltische Küste in Preußen, Kurland, Livland und Estland, wo allerdings auch Dänen tätig waren, der christlichen Kultur des Abendlandes zugeführt zu haben. Das geschah im wesentlichen in der Kreuzzugszeit.

Fügen wir zu den Eroberungen in Spanien und Portugal, die bis auf das Königreich Granada die ganze Pyrenäenhalbinsel umfaßten, die Eroberungen im Nordosten des Abendlandes, so ermessen wir erst, wie in dieser Zeit die christliche Kultur des Abendlandes ausgedehnt wurde. Während sie am Ende des 11. Jahrhunderts nur bis zum Tajo und zur Elbe reichte, dehnte sie sich am Ende des 12. Jahrhunderts bis zur Sierra Nevada im Südwesten und bis zum Finnischen Meerbusen, bis Reval im Nordosten aus. Gleichzeitig wurde aber auch in der Verteidigung viel geleistet. Dazu gehört der Widerstand, der den Tataren im 13. Jahrhundert entgegengestellt wurde.

Die neuen Hunnen, die damals dem Abendlande nahten, waren die in der Gegend des Baikalsees im Norden der hochasiatischen Steppe ansässigen Mongolen, die man fälschlich Tataren nannte und noch falscher als Tartaren, als die Leute des Tartarus bezeichnete. Sie erhielten ihre bedrohliche Macht durch Temudschin, der in seiner Jugend nach Karakorum floh zu Ungkan, jenem Herrscher der zum Teil nestorianischen Keraiten, der in der mittelalterlichen Christenheit

eine merkwürdige sagenhafte Rolle gespielt hat. Die Sage machte aus ihm einen Priesterkönig Johannes, nach dem die Päpste Nachforschungen anstellen ließen, um mit ihm in Verbindung zu treten. Temudschin unterwarf sich weithin die Mongolenstämme und wurde 1206 zum Dschingiskhan, d. h. zum Groß-Khan, ausgerufen. Von seiner Residenz in Karakorum aus verbreiterte er seine Herrschaft immer mehr, unterwarf sich das nordchinesische Reich und Korea und auch noch im Westen die Chowaresmier, so daß er vom Gelben Meer bis zum Kaspischen Meer herrschte.

Einer seiner Söhne drang in Rußland ein und schlug 1223 die russischen Fürsten in der denkwürdigen Schlacht an der Kalka. Nach dem Tode des Temudschin 1227 setzte sein Enkel Batu die Eroberungen in Europa fort, nahm Moskau und Kiew. Während er selbst in Ungarn einbrach und das Land grauenhaft verwüstete, sandte er einen Teil seines Heeres gegen Polen, das er schnell eroberte. Diesem trat in Schlesien der Sohn des Herzogs Heinrich des Bärtigen und der hl. Hedwig, Herzog Heinrich II. der Fromme, 1241 auf der Wahlstatt bei Liegnitz entgegen. Deutsche und Polen, die in Schlesien friedlich nebeneinander angesiedelt waren, Deutschordensritter und Templer kämpften Schulter an Schulter gegen die östliche Unkultur. Wohl unterlagen die Christen, Herzog Heinrich II. selbst fiel, aber nicht umsonst. Mit seinen unterlegenen Rittern hatte er für das dahinterliegende Land als ein die Wogen brechender Schutzdamm gedient. Die Mongolen, die hier geschwächt worden waren, zogen zum Hauptheer nach Ungarn, wo der furchtbar bedrängte König Bela IV. Papst und Kaiser um Hilfe anflehte. Der Papst ließ gegen die Mongolen das Kreuz predigen. Ehe es zu einem neuen Entscheidungskampfe kam, wurde Batu nach Osten gerufen durch die Nachricht von dem Tode des Groß-Khans in Innerasien.

So blieb das Reich Batus auf Südrußland in Europa beschränkt. Es ist das Reich der Goldenen Horde. Südrußland wurde entvölkert und zum Steppenland. Fast dreihundert Jahre herrschten die Tataren in Rußland und warfen das Land in seiner ganzen Entwicklung zurück. In Schlesien, Mähren, Ungarn, Polen aber vernarbten die Wunden rasch, indem eine eifrige und geschickt geleitete deutsche Kolonisation einsetzte, die man in diesen Ländern gern aufnahm. In Böhmen und Mähren wurden viele Städte nach deutschem Muster mit deutschem Recht gegründet. Krakau, wo vielfach deutsche Bevölkerung war, erhielt 1257 deutsches Recht. Die Zips und die Täler in Siebenbürgen wurden von deutschen Kolonisten besiedelt. Was für Schlesien die im Jahre 1175 gegründete Cistercienserabtei Leubus bedeutete, die hauptsächlich flämische Kolonisten herbeirief, das war für Siebenbürgen das um 1202 gestiftete Cistercienserstift Kerz, das den Mongolensturm glücklich überdauerte.

Böhmen, Polen, Ungarn erstarkten in der Folge so, daß sie am Ende des Mittelalters bedeutsame politische Machtfaktoren wurden,

die mit dem durch die Habsburger erworbenen Österreich das Schwergewicht in Deutschland nach dem Osten zogen.

Aber nicht nur eine gewaltige Ausdehnung des äußeren Bereiches der abendländischen Kultur erfolgte in der Zeit der Kreuzzüge durch den Schwung der in der Bewegung liegenden Idee, sondern auch eine bedeutsame Steigerung der Kultur, die wir auf allen Gebieten wahrnehmen. Diese Steigerung war in der Hauptsache eine Folge der Berührung mit der höher stehenden Kultur des Orients, die man nicht nur im Osten, sondern auch in Unteritalien und auf der Pyrenäenhalbinsel aufzunehmen vermochte. Es war das aber eine rein weltliche Kultur, mit der die Kirche sich bald kritisch auseinanderzusetzen hatte, um zurückzuweisen, was ihr widerstrebte, und das allein aufzunehmen, was ihrem Geiste nicht feindlich war. Inwieweit das gelang, werden wir im einzelnen noch zu zeigen haben. In dem einen Punkte haben wir dies schon wahrgenommen, wo mit der Verfeinerung der gesellschaftlichen Beziehungen der Ritterwelt auch ein der christlichen Lebensanschauung fremder Zug in der Form des Minnedienstes im Abendlande als neue Mode einzog, die nicht unbedenklich war. Wie in diesem Punkte, so kreuzten sich überall widersprechende Bewegungen, solche, welche die Kirche fördern konnte, und andere, denen sie von ihrem grundsätzlichen Standpunkte aus Widerspruch entgegenstellen mußte. Der Widerspruch konnte sich nicht allwegs durchsetzen, und das Ende war ein Zurückgehen des Einflusses der Kirche, das wir am deutlichsten in der Geschichte des Papsttums wahrzunehmen vermögen. Man sieht diesen Rückgang zumeist als eine Zurückweisung des Machtstrebens des Papsttums an, die besonders unter Bonifaz VIII. in die Erscheinung tritt. Aber wenn auch die juristische Formel der *potestas directa*, mit der die Päpste dieser Zeit ihre Machtansprüche vertraten, heute von katholischer Seite aufgegeben ist, so läßt sich doch in dem Standpunkt der Päpste dieser Zeit ein berechtigter idealer Gedanke erkennen. Sie erstrebten einen geistigen, engen Zusammenschluß der abendländischen Christenheit, einen Völkerbund, dem man niemals so nahe kam als in der Zeit der Kreuzzüge.

Überall reichten sich die abendländischen Nationen die Hände, um gemeinsam zu streiten für das, was sie einte. Im Heiligen Lande, in Ägypten, in Konstantinopel kämpften zusammen Franzosen, Italiener, Deutsche, Ungarn, Engländer und auch Skandinavier. Auf der Pyrenäenhalbinsel treffen wir sie wieder, um den Spaniern und Portugiesen zu Hilfe zu kommen. Im Osten einten sich die Deutschen mit den Westslawen und Ungarn. Der Papst war das weithin leuchtende Oberhaupt des Völkerbundes. Seine Organe, die päpstlichen Legaten, finden wir überall, im Innern des Abendlandes zur Beilegung von Zwist und Streit, als Diplomaten und Feldherren, in Ägypten, in Spanien, Skandinavien und an der baltischen Küste. Kreuzzugsprediger durchzogen fortwährend als Agenten des Völkerbundes das Abendland von Sizilien bis zum hohen Norden und von Polen bis England. Die Konzilien glichen großen Versammlungen

des Völkerbundes, dessen Begriff den Kreuzfahrern gleich nach dem ersten Kreuzzuge zum Bewußtsein kommt, indem unter ihnen von einem „*populus occidentalis*“ gesprochen wird, und dessen Kern sie richtig bezeichnen, indem sie dem Islam die Christenheit, „*christianismus*“, gegenüberstellen.¹ Die Aufnahme neuer Staaten in den Völkerbund erfolgte, indem diese sich an den Papst wandten, der ihnen für ihre Herrscher Kronen übersandte.

Wie kam es denn, daß am Ende der Kreuzzüge nicht eine feste, dauernde Vereinigung zurückbleibt, sondern im Gegenteil die Nationen auseinandergehen, allenthalben ein Gegensatz zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt sich auftut, in einem furchtbaren Kampf zwischen Kaisertum und Papsttum die Kaisermacht der Staufer tödlich getroffen zusammenbricht? Es war nicht gelungen, für den Völkerbund eine Vertretung zu schaffen, bei der alle in Betracht kommenden Glieder zu ihrem Rechte kamen. Uns dünkt es jetzt, daß es damals nicht so schwer hätte sein können, einen Weg dafür zu finden, nachdem die geistlichen Orden dazu gelangt waren, in ihrer Verfassung durch die Generalkapitel eine Form aufzustellen für genossenschaftliches Zusammenwirken, in dem jedes einzelne Glied vertreten war. Nach diesem Muster hätte auch eine Organisation des Völkerbundes geschaffen werden können, die zum Heile Europas als wertvollste Errungenschaft der Kreuzzüge hätte Bestand haben können. Wer das Haupt des Völkerbundes sein mußte, darüber war eine Einigkeit unschwer zu erzielen. Nur wenige dachten an einen anderen als an den Papst, dem jedenfalls, wenn auch ein weltlicher Herrscher, der Kaiser, die eigentliche Leitung übernahm, der Ehrenvorsitz in irgendeiner Form von niemandem abgesprochen wurde. Hätte nicht neben den Konzilien, den Versammlungen der geistlichen Würdenträger, ein Zusammentreten der christlichen Fürsten sich ermöglichen lassen können? Es wäre dies ein grandioser Gedanke gewesen.

Wer hat die Hauptschuld daran, daß er nicht gefaßt wurde? Derjenige, der diesen Gedanken fassen und durchführen konnte. Das war zweifelsohne nur Kaiser Friedrich II., der durch Papst Innocenz III. auf den deutschen Thron erhoben, als Herrscher Unteritaliens des Papstes Lehnsmann war, und da er in Italien geboren, Sohn einer normannischen Prinzessin, der sizilischen Erbin Konstanze, war, als Italiener angesehen werden konnte. Hätte Friedrich II., statt sich immer von neuem zu dem gelobten Kreuzzug drängen zu lassen, um ihn wieder aufzuschieben, mit der ehrlichen Begeisterung, wie sie damals überall im Abendlande noch vorhanden war, die Kreuzfahrt angetreten und dazu alle Völker ohne eigennützige Hintergedanken aufgeboten, sie wären ihm gefolgt, und er hätte sicher große Erfolge in dem Heiligen Lande davongetragen, Jerusalem wiedererobert und auch Kairo gewonnen. Dann wäre es ihm ein leichtes gewesen, eine ständige Vertretung der abendländischen Staaten zusammenzubringen.

¹ Fulcheri Carnotensis Historia Hierosolymitana Prolog. Ed. Hagenmeyer (Heidelberg 1913) p. 117 s.

Aber die Voraussetzung dafür wäre ein von Mißtrauen freies Zusammengehen mit dem Papste gewesen und ein Verzicht auf alle absolutistischen imperialistischen Tendenzen. Beides ließ Friedrich II. von Anfang an vermissen.

Von seinem Vater Heinrich VI. hatte Friedrich II. die imperialistischen Pläne geerbt, die in Italien wohl durchschaut wurden. Als im Jahre 1195 auf Heinrichs Gebot sich die deutschen Kreuzfahrer in Italien sammelten, rief man ihnen nicht mit Unrecht zu: „Non pro imperatore coelesti, sed pro terreno militatis.“¹ Dieses Mißtrauen wurde unter Friedrich II. noch schärfer, lag dem unglückseligen Konflikt mit dem Papste zugrunde, der alle Hoffnungen, die man nach einer dauernden Vereinigung des Abendlandes zu einem christlichen Völkerbund haben konnte, für immer zunichte machte. Freilich, wer möchte die Schuld Friedrichs und die Mitschuld anderer genau abwägen können? Die Ideen des alten römischen Rechtes, die damals immer weiter als neue Renaissance-Ideen Wurzel faßten, leiteten ihn und ließen ihn nur Sinn haben für die Ziele eines antiken, unumschränkten Cäsarismus, der im Abendlande außer in den Köpfen der einseitig gebildeten gelehrten Juristen nirgends Anklang fand, überall Widerstand treffen mußte.

Es ist tief zu beklagen, daß damals an Stelle Friedrichs II. nicht ein Heinrich II. berufen war, Schwert und Schild der Christenheit zu führen, für deren ideale Ziele Friedrich II. wenig Verständnis und Gefühl übrig hatte. Nächste der Christenheit im allgemeinen hatten das am meisten Deutschland und Italien zu beklagen. Deutschland verfiel mit dem Untergang der Hohenstaufen dem heillosen Wirrwarr des Interregnum und konnte nie mehr die führende Stellung früherer Zeiten zurückgewinnen. Italien zerfleischte sich in endlosen Partiekämpfen und wurde für Jahrhunderte hindurch eine Beute der Fremden. Das Papsttum blieb zwar äußerlich im Kampfe mit den Hohenstaufen Sieger, empfand aber schwer die Folgen des Streites. Es mußte sich haltlos nach einem anderen Beschützer umsehen, den es wohl bald in Frankreich fand, aber um schweren Preis der Abhängigkeit. Nur Frankreich stand ungeschwächt am Ende des 13. Jahrhunderts da und erntete als Frucht der idealen Aufopferung seiner Ritter während der Kreuzzüge, daß ihm die geistige Führung des Abendlandes zufiel, während die rastlose, unentwegte Arbeit seiner Könige, die aufrichtig fromme Gesinnung des heiligen Ludwig dem Staate eine seltene Geschlossenheit und feste Macht verschaffte, die erst im 14. Jahrhundert wieder nach dem Aussterben der Kapetinger durch den Kampf mit England ins Wanken gebracht wurde.

So zeigt der Abschluß der Kreuzzugsperiode, die mit einer so erfreulichen Annäherung der einzelnen Nationen begann, ein Auseinandergehen derselben in politischer Beziehung. Entgegen der am Anfang einsetzenden Konzentration sehen wir eine Dezentralisation, bei der die allgemeinen christlichen Gedanken vor dem Streben nach

¹ Arnoldi Lubic. Chron. I. V c. 26. M. G. SS. XXI, 203.

Eigennutz zurücktreten. Es kann das nicht Wunder nehmen. Denn es war eine gewisse Gefahr immer vorhanden, daß in dem Streben nach Erweiterung äußerer Macht, nach Erwerbung von Geld und Reichtum, die zunächst auf Kosten der Feinde des Kreuzes sich geltend machte, ein Halt nicht gefunden wurde. Tiefer fühlende Christen hatten es wohl nie ganz übersehen, daß die innerlichen Ziele des Christentums bei der Kreuzzugsbewegung vielfach in den Hintergrund traten, daß unter dem Zeichen des Kreuzes, mit dem die Krieger auszogen, sich bei den Herren wie bei der Masse niedrige Machtbestrebungen und Gier nach Besitz und Beute verbargen. Mit Freude nimmt man darum in der Zeit der Kreuzzüge eine innere Gegenbewegung wahr, die uns in der Armutsbewegung entgegentritt, welche, nicht ohne manche neue Gefahren für die Kirche heraufzubeschwören, schließlich zu einer Vertiefung des Kreuzzugsgedankens und zu einer Verinnerlichung in der Kirche geführt hat, einen Enthusiasmus auslöste, der weniger laut als die Kreuzzugsbewegung war, an Tiefe und Ausdehnung noch erheblich weiter ging als diese.

§ 2. Die Armutsbewegung und die Anfänge der Bettelorden.

Der Wunsch der christlichen Herzen, die Stätten, an denen der Heiland gewirkt und die er durch sein Leiden und Sterben geheiligt hatte, in den Besitz der Christenheit zu bringen, das Verlangen der kampfeslustigen Ritter, mit dem Schwerte die Ungläubigen zu vertreiben, zumal dort wo sie alte christliche Gebiete erobert hatten, war ja begreiflich. Aber in der Erfüllung dieser Wünsche lag doch nicht die Nachfolge Christi. Das Reich Christi ist nicht von dieser Welt, und eben weil das Christentum überirdische Ziele erstrebt, ist es auch berufen, sich über alle Reiche hinweg, deren Grenzen ihm gleichgültig sind, auszubreiten über die ganze Erde. Daß die Kirche mit weltlicher Macht über die Völker herrschen sollte, lag nicht im Sinne der göttlichen Vorsehung. Aus der Mitte der Kirche kamen immer deutlichere Stimmen, die sie daran erinnerten, daß die reichen Prälaten, die an der Spitze der Heere prunkend dahinzogen, nicht die rechten Nachfolger Christi wären, daß die Übermacht des Islams in dem Streite um die Führung der Weltkultur mehr mit den Waffen des Geistes als mit dem Schwerte gebrochen werden müßte, daß die Ungläubigen zu bekehren, nicht zu vertilgen seien.

Diese Bewegung steht wohl innerlich im Gegensatz zu der Kreuzzugsbewegung. Aber in gewissem Sinne ist sie gerade durch die Kreuzzüge hervorgerufen worden, so daß sie als eine Frucht derselben bezeichnet werden kann. Der Gedanke an den Erlöser war doch immer, wenn auch vielfach vermischt und entstellt, der maßgebendste gewesen, der viele Tausende zur Kreuzfahrt, zum Übernehmen von viel Mühen und Elend, zur ritterlichen Aufopferung für Gott bewogen

hatte. Die Vertiefung in die Persönlichkeit des Heilandes mußte, wenn auch nicht alle, so doch einige einzelne und besonders empfängliche Schichten dazu führen, daß sie in das Wollen des Heilandes mehr eindringen. Es lag doch zu nahe, daß von denen, die bereit waren, dem Rufe zu folgen: „Gott will es,“ manche sich fragten, worin sie denn am meisten Gottes Willen sich anpassen könnten.

Die Leiter der Kirche, so sehr sie auch gerade damals in zeitliche Angelegenheiten verstrickt waren, konnten die Äußerungen solcher neuer Gedanken nicht überhören, schon deshalb nicht, weil damit leicht eine Kritik der Kirche verbunden war, bei der es darauf ankam, Berechtigtes von Unberechtigtem zu scheiden. Auch dem Historiker unserer Tage liegt diese Aufgabe der Scheidung ob, um die Gegensätze richtig zu verstehen, Zurückweisung und Aufnahme, Bekämpfung und Begünstigung von seiten der Kirche erklären zu können.

Daß der äußere Glanz, der in der Kirche immer mehr zunahm, bei religiösen Idealisten Bedenken und Befürchtungen erregte, versteht man leicht. Auch dies, daß sich der eine oder andere die Frage vorlegen mußte, ob dieser äußere Glanz, dessen historische Entwicklung damals ja niemand überschaute, dem Leben Christi und der Apostel entspräche, das zuerst Vorbild sein sollte. Dann konnte einer, der kritisch gesinnt war und radikalen Strömungen unterlag, wohl nur mit Bitterkeit die Formen betrachten, in denen ihm die Kirche mit ihren reichen Anstalten und Klöstern entgegentrat, die Zeit nicht als ideal ansehen, in der der Papst der Oberlehnsherr mehrerer Königreiche war, Kronen und Reiche vergab, da die päpstlichen Legaten Kreuzzugsheere zusammenriefen und anführten, da der Reichtum und Luxus, welche der Handel der seefahrenden Städte Italiens in Europa verbreitete, auch bei Bischöfen und Äbten einzog und sich breit machte.

War eine Kritik nach dieser Seite nicht einfach die Fortsetzung jener Reformbewegung, die auf Befreiung der Kirche von den Fesseln des Staates ausgegangen war und nun überhaupt die Befreiung von den Fesseln irdischen Strebens haben wollte? Hier war der erste Punkt, wo die neue Bewegung sich leicht mit einer andern verbinden konnte, die in ganz anderem Lager erwachsen war, mit jenen Vertretern kaiserlicher Rechtsanschauungen, welche im Investiturstreite so oft die Trennung geistlicher von weltlicher Gewalt verlangt hatten, dem Priestertum eine Beschränkung auf seine geistlichen Aufgaben zuwiesen, um den Widerstand des Papstes gegen die Verstaatlichung der Kirche brechen zu können. Das Zusammentreffen zwischen den zwei grundsätzlichen, ganz verschiedenen Auffassungen erkannte man schon damals. Otto von Freising, der Zeitgenosse Konrads III. und Friedrichs I., spricht davon in seiner geschichtsphilosophischen Chronik mit folgenden Worten: „Es gibt eine schwere Frage und große Meinungsverschiedenheit über das Recht des Königtums und Priestertums. Die einen meinen aus Sorge um die Religion, die andern aus Rücksicht auf die weltliche Würde, daß zeitlicher Ruhm und Ehre den Priestern Christi nicht erlaubt sei, denen die Glorie des himmlischen

Reiches versprochen wird, und bringen dafür viele Beweisgründe.⁴¹ Aber diese beiden Bestrebungen konnten nur in der Praxis zusammenfließen und waren grundsätzlich kaum zu vereinbaren, während die Geltungsmachung der sogenannten gregorianischen Ideen und das Streben nach Verinnerlichung der Kirche allerdings von demselben Boden ausgingen, der Selbständigmachung der Kirche, um sie ihren eigenen Aufgaben zuführen zu können. Der Widerspruch, den man übertrieben schroff formuliert hat mit den Worten „Weltverneinung“ und „Weltbeherrschung“, kennzeichnet nicht nur das Mittelalter. Jeder wird ihn in sich fühlen, der mitten im Zeitlichen wirkend, um seine Anschauungen zur Geltung zu bringen, den Blick auf sein überirdisches Ziel nicht aus dem Auge verliert. Nicht groß ist die Zahl der Glücklichen, die darin zu einer richtigen Harmonie zu gelangen vermögen.

Kurz vor der Beendigung des Investiturstreites durch das Wormser Konkordat hat der weltflüchtende Idealismus durch einen Papst den Versuch gemacht, mit Verkennung aller historischen Entwicklung in der Trennung von Kirche und Staat das Mittel zu finden, um den Streit zwischen beiden aus der Welt zu schaffen. Es war der im Kloster erzogene Papst Paschalis II. In die Enge getrieben durch Heinrich V. im Jahre 1111, wollte er das Investiturverbot nicht zurücknehmen und war dafür bereit, die ganze äußere Machtstellung der Kirche aufzugeben. Er dachte in vollem Ernste daran, von allen Bischöfen die Rückgabe der Regalien zu verlangen, nur Zehnten und Privatschenkungen zu ihrem Unterhalt zu beanspruchen. Die Folgerungen daraus brauchte er aber nicht zu ziehen. Der laute Widerspruch der anwesenden Bischöfe zeigte ihm bald, daß er mit diesem Vorschlag den Zusammenhang mit seiner Zeit verloren hatte. In der Theorie mochte man eine solche Frage schnell lösen können. In der Praxis wurde daraus eine Frage der Kirchenpolitik, die wie alle politischen Fragen nicht ohne Rücksicht auf die Zeitumstände behandelt werden konnte, bei der es darauf ankam, welchen Wünschen man jeweils bei einer Lösung Vorschub leisten konnte. Die Päpste dieser Zeit waren gegen die Theorie von dem Verzicht auf die weltliche Macht sehr mißtrauisch, denn sie dienten denjenigen als Schirmdach, die aus diesem oder jenem Grund das Papsttum bekämpften.

Gern hörten die gegen die Päpste aufständischen Römer Arnold von Brescia, einen Schüler des mit der kirchlichen Lehre auf Kriegsfuß stehenden Abälard, an, als er vor ihnen den weltlichen Besitz der Geistlichen angriff und den Klerus zur apostolischen Armut zwangsweise zurückführen wollte. In den Römern erwachte dabei die Erinnerung an die nie ganz vergessene Herrlichkeit antiker Volksherrschaft. Sie wollten, daß an Stelle des Papstes Senat und Volk wieder in Rom herrschten, und um zu diesem Zwecke einen mächtigen Verbündeten zu haben, schrieb man an König Konrad III. 1149, er möge nach Rom kommen und sich der Engelsburg bemächtigen, dann könne

⁴¹ Ottonis Frisingens. Chron. I. IV. Prolog., ed. Hofmeister, SS. rer. Germ. 1912 p. 180.

er es dazu bringen, daß fortan gegen seinen Willen kein Papst mehr in Rom eingesetzt würde, wie es vor den Zeiten Gregors VII. gewesen wäre. Das war das beste Argument, um die Bewegung in den Augen der kirchlichen Kreise zu brandmarken. Denn wenn diese siegte, führte sie wieder zu der Fesselung der Kirche durch den Staat. Alle Welt aber sah, wie die Lösung dieser Fesseln die Kräfte der Kirche verjüngt und ins ungemessene vermehrt hatte. Eine andere Sicherung der Kirche in ihrer Unabhängigkeit schien nicht möglich als die, die in ihrer Herrschaft lag. Kirche und Staat im Mittelalter zu trennen, nachdem die ganze abendländische Kultur eben erst begründet worden war, bedeutete die Zersägung von Zusammengewachsenem. Friedrich I. beurteilte auch seine Zeit nüchterner als die Römer. Er kam nach Rom, um von Hadrian IV. 1155 die Kaiserkrone zu empfangen, Arnold von Brescia sich ausliefern und hinrichten zu lassen.

Wer wirklich das religiöse Leben vertiefen wollte, durfte nicht dasjenige mit Zwang erstreben, was eine Forderung des Heroismus war, und mußte selbst mit heroischer Selbstverleugnung vorangehen. Nur die Vertreter der höchsten kirchlichen Ideale, heilige Ordensleute, waren berufen, hier wegführend voranzugehen und den Priestern zu zeigen, daß sie höhere Aufgaben hatten, als irdischer Macht und weltlichem Glanze nachzujagen. Es ist eine dankbare Aufgabe, zu zeigen, wie bei den Ordensgründungen dieser Zeit der Gedanke langsam um sich greift, daß gegenüber dem wachsenden Reichtum der Zeit die Steigerung freiwilliger Armut die zeitgemäße Askese wäre. Schon bei den Cisterciensern zeigte sich deutlich die Betonung der Armut. Sie beschränkten die geistliche Armut nicht auf die Besitzlosigkeit des Mönches, wie alle alten Orden. Sie wollten auch eine arme Genossenschaft sein und arme Kirchen haben. Im Gegensatz zu Cluni, dessen von 1089 bis 1130 erbaute Kirche damals die größte Kirche der Welt war, wollten sie von ihren Klöstern und ihren Kirchen alles fernhalten, was nicht notwendig und was überflüssig war, allen Luxus ausschließen. Die Kirchen sollten keinen Schmuck und keine gemalten Fenster haben und ohne Turm sein. Danach haben die Cistercienserklöster ihren eigenartigen Kirchenbaustil entwickelt. Statt des Turms, der fehlt, sehen wir nur einen Dachreiter. Der Chorabschluß ist nicht rund, sondern geradlinig in schroffer Herbheit.

Der heilige Bernhard von Clairvaux, der bewunderte Wortführer der Cistercienser, suchte die Armutsidee auch auf die ritterlichen Kreise auszudehnen, die ihr Tun nur Gott widmen wollten, als er berufen wurde, auf der Synode von Troyes 1128 bei der Organisation des ersten geistlichen Ritterordens, der Templer, mitzuwirken. In seiner zum Lobe der neuen Rittergenossenschaft verfaßten Werbeschrift eifert er gegen den Prunk und Schmuck der weltlichen Ritterschaft, indem er ihr zuruft: „Ihr bedeckt die Pferde mit Seide und zieht über die Panzer ich weiß nicht was für wallende Fetzen, ihr bemalt die Lanzen, Schilde und Sättel; die Zügel und Sporen schmückt ihr mit

Gold, Silber und Edelsteinen, und mit solchem Pomp eilt ihr mit schimpflichem Eifer und schamhaftem Staunen in den Tod.¹ In diesem Sinne verurteilte die Synode von Troyes, die für die Templer die Statuten entwarf, welche Bernhard redigierte, an der Ausrüstung der neuen geistlichen Ritterschaft Gold und Silber. Wenn dergleichen geschenkt würde, so sollte das Silber und Gold übermalt werden, damit die glänzende Zier nicht anderen als Anmaßung erschiene. Die Aufschrift der in Troyes verfaßten Regel gibt den Genossen des Meisters Hugo von Payns die Benennung „arme Mitstreiter Christi“. Das alte Wappen der Templer, welches zwei Ritter auf einem Pferde darstellte, wurde auch immer als eine Erinnerung an die ersten Zeiten der Armut im Orden gedeutet, wo so wenig Pferde da waren, daß je zwei nur ein Pferd zur Verfügung hatten. Aber bei den Rittern war natürlich auf eine Durchführung der Armutsidee wenig zu rechnen. Mit militärischen Gesichtspunkten sind äußere Wirkung und Prunk enge verbunden. Die Templer mußten auch im Interesse der Kreuzzüge auf die Füllung ihrer Kasse Bedacht nehmen.

Ein Zeitgenosse des hl. Bernhard, Gerhoh, der Propst des regulierten Augustinerchorherrenstiftes Reichersberg in der Salzburger Diözese, eiferte gegen die Säkularkleriker, die für ihr Leben die neue Augustinerregel nicht anerkennen wollten. Dabei sah er das Sonder Eigentum der Priester als eine Makel an gleich der Simonie. Er verlangte, daß alle Priester, wie die Mönche, auf Eigenbesitz verzichteten, weil darin die evangelische Vollkommenheit bestehe.²

In den unteren Schichten des Volkes, wo man an dem Prunk und Stolz der Geistlichen besonders Anstoß nahm, nicht begreifen konnte, wie die Nachfolger der Apostel sich als Mitglieder der reichen privilegierten Stände fühlen und geben konnten, hörte man natürlich gern das Lob der geistlichen Armut, die Predigt von dem armen Leben des Heilands und der Apostel, die Geißelung des an die Welt kettenden Reichtums.

So sehen wir bei dem Fortschreiten der Armutsbewegung das religiöse Interesse der unteren Stände hervortreten, das bis dahin wenig bemerkbar war. Damit schloß die religiöse Bewegung ab, die mit der Klosterreform begonnen hatte, zur Reform des Weltklerus fortgeschritten war, dann die Ritter mit dem religiösen Idealismus erfüllte, der zu den Kreuzzügen führte, und nun bei dem Bürgertum der emporstrebenden Städte anklopfte, das als ein neuer sozialer Stand auftrat, dessen religiöse Leitung dem Klerus neue Aufgaben stellte. Die Kreuzzugsbewegung war es direkt und indirekt, welche diese Kreise aus dem bisherigen Dunkel, in dem sie gelebt hatten, heraushob. Indirekt dadurch, daß durch den mit der Kreuzzugsbewegung in Verbindung stehenden Handelsverkehr die Städte hauptsächlich in Oberitalien und Südfrankreich sich hoben und auch ein Wort mitsprechen

¹ Opp. Bernhardi I, 241. De laude c. 2.

² De edificio Dei c. 13. De investigatione Antichristi c. 41. M. G. Libelli de lite III, 142, 348.

wollten bei dem Streit der Geister. Ein Vorspiel davon hatte schon die Pataria in Mailand zur Zeit des Investiturstreites gegeben. Direkt, indem auch die unteren Schichten bei den Kreuzzügen einen nicht zu unterschätzenden militärischen Faktor bildeten. Mochte auch der Auszug der Bauernmassen bei dem ersten Kreuzzug noch ganz zwecklos gewesen sein, die Mannschaften auf den Schiffen der italienischen Städte hatten bei der Eroberung der syrischen Hafenstädte, die Bürger und Schiffer auf den niederdeutschen und englischen Schiffen bei der Eroberung Lissabons und anderer portugiesischer Seestädte wie auch vor Jafa und Akkon sehr wertvolle Dienste geleistet; die bremischen und lübeckischen Seeleute hatten die Kreuzfahrer zur Hilfe des Schwertbrüder- und Deutschherrenordens nachher an die baltische Küste nach Riga und Danzig geführt. So lag es also im Interesse der Kreuzzugsbewegung, durch die Prediger auch die unteren Massen in den Städten zu gewinnen.

Alle Kreuzzugsprediger gingen davon aus, die religiöse Begeisterung der Zuhörer zu entflammen. Das war am leichtesten in den Städten, weil hier viel Volk zusammenzubringen war. Sie sprachen von der Liebe zu Gott, von dem Preise der Erlösung, aber auch von Buße und Schuld. Wer reumütigen Sinnes zum Kampfe in das Heilige Land zog, dem wurde seit dem Tage von Clermont ein Nachlaß aller zeitlichen Strafen zugesichert, welche er für seine Sünden auf sich geladen hatte. Auf diese Weise mußte man im allgemeinen angeregt werden, religiöse Gesinnung und bußfertigen Sinn, mehr als früher, auch losgelöst von dem Kreuzzugsgedanken, bei den breiten Volksmassen zu pflegen. Neben den Kreuzzugspredigern sehen wir Wanderprediger auftreten. Diese verbreiteten mit dem alten Bußgedanken seit dem Beginne des 12. Jahrhunderts einen neuen Gedanken: den Gedanken von der geistlichen Armut.

An ihrer Spitze steht der Kanonikus Norbert von Xanten, der danach trachtete, die nach der Augustinerregel lebenden Chorherren zu idealen Seelsorgern zu machen. Er wollte die Armut der Apostel nachahmen. Maßgebend war für ihn schon jenes Wort der Heiligen Schrift: „Ihr sollt weder Taschen, noch Schuhe, noch zwei Röcke haben“, das grundlegend wurde für das Wirken des heiligen Franz von Assisi. Auch insofern ging er den späteren Wanderpredigern voran, als er sich um die Aussöhnung Streitender bemühte. Dem auf der Augustinerregel aufgebauten Orden, den er 1121 in Prémontré gründete, schärfte er besonders die Armut ein. Kommen die Prämonstratenser hierin mit den Cisterciensern zusammen, deren Organisation zum großen Teil von ihnen nachgebildet wurde, so unterscheiden sie sich von diesen wie von allen Benediktinern dadurch, daß sie außerhalb des Klosters seelsorgerisch wirken wollten. Sie taten das hauptsächlich in den ihnen gehörenden Pfarrkirchen. Aber ihre Wirksamkeit konnte sich nicht viel verbreiten, weil ihre Stifter meist auf dem Lande lagen und ihre Kirchen meist Landkirchen waren. So kam ihre Tätigkeit für die Städte weniger in Betracht.

Neben Norbert steht dann ein anderer Weltgeistlicher als Wanderprediger: Robert von Arbrissel in der Bretagne, der noch deutlicher als ein Vorläufer des hl. Franz von Assisi uns entgegentritt. Er lebte in dem Walde von Craon bei Laval als Einsiedler und gründete dort für seine Genossen aus dem Stände der Kleriker das Augustinerchorherrenstift La Roé. Dann begann er seine Wanderpredigt, die er bis zu seinem Tode (1117) fortsetzte. Er ließ sich auch von dem Papste Urban II., vor dem er in der Zeit, da der erste Kreuzzug vorbereitet wurde, 1096 in Angers gepredigt hatte, ausdrücklich als Wanderprediger bevollmächtigen. Barfuß, mit langem Barte, zog er in ärmlicher Kleidung umher und wirkte mit großem Erfolge im westlichen Frankreich. Auf Bußgesinnung und Armut legte er besonderen Wert. Seine Anhänger nannte er die „Armen Christi“. Sie begleiteten ihn auf seinen Wanderungen, bis er sich entschließen mußte, besonders der Frauen wegen, sie in klösterlichen Ansiedlungen festzusetzen. So bildete sich eine neue Kongregation, deren Mittelpunkt das Frauen und Männer umfassende Mutterkloster Fontevrault in der Diözese Poitiers war. Die Kongregation wurde freilich von keiner größeren Bedeutung, weil es dem Stifter an Organisationstalent gebrach, das niemand neben ihm recht ersetzte. In seiner Bußpredigt eiferte Robert auch gegen die Sünden des Klerus, hauptsächlich dagegen, daß unter ihm manche ein Wohlleben führten, von dem Ertrage fremder Arbeit sich nähren ließen. Nicht wenige tadelten ihn deshalb. Andere, wie der Erzbischof Baldrich von Dol, der über besonders traurige Zustände in der Bretagne zu klagen hatte, nahmen ihn aber in Schutz.

Ihm konnte dieser Schutz noch zugebilligt werden, während er dem Wanderprediger Heinrich von Lausanne, der in Le Mans seit 1101 gegen die Verweltlichung des Klerus in seinen vom Volke begierig aufgenommenen Predigten eiferte, versagt werden mußte, da der hl. Bernhard dessen dogmatische Irrlehren darlegte und ihre die Kirche auflösenden Folgen in Südfrankreich nachher feststellte.

Wenn schon der Tadel der Mitpriester schwer ertragen wurde, so mußten natürlich viel gefährlichere Konflikte entstehen, wenn die Laien die Übelstände im Klerus rügen wollten. Nun zeigte es sich, daß es nicht unbedenklich war, als man im Investiturstreit die städtische Bevölkerung zur Kritik an dem Klerus aufgerufen hatte. Die in der städtischen Bevölkerung mancherorts herrschende Eifersucht gegen den Klerus gab der Kritik einen bitteren Beigeschmack. Um das zu verstehen, müssen wir daran denken, daß der Klerus nicht nur der Vertreter der Intelligenz und des Schrifttums war, sondern auch neben dem ritterlichen Adel der äußerlich an erster Stelle stehende, herrschende, privilegierte Stand, gegen den das Bürgertum mit seinem Streben nach Gleichberechtigung ankämpfte. Es entwickelte sich das Gefühl, daß in den wirtschaftlichen und städtischen Angelegenheiten der Klerus nicht das Recht habe, Privilegien zu beanspruchen, daß der auf dem Reichtum beruhende Vorrang des Klerus diesem nicht zur Zierde gereiche, ihn vielmehr mit seinem

besseren Geist in Widerspruch bringe. So konnte die Predigt der Laien von der Armut Christi als eine direkt gegen den Klerus gerichtete Anklage aufgefaßt werden. Da man den reicheren Priestern von vornherein Mißtrauen entgegenbrachte, armen Predigern aber kritiklos Gehör schenkte, so benutzten das die Verbreiter von Irrlehren, um in städtischen Kreisen als arme Prediger aufzutreten und ihre Ansichten auszubreiten. Damit wurde das Mißtrauen der Kirche gegen die wandernden Prediger erheblich erhöht.

Diese Gefahr erreichte ihren Höhepunkt, als die alte, schon von Augustinus bekämpfte Irrlehre der Manichäer wieder in der abendländischen Christenheit Eingang zu finden suchte. Im byzantinischen Reiche hatte sie weiter fortgelebt in der Sekte der Paulicianer, die so wohl genannt wurden wegen ihrer Verehrung für den hl. Paulus, dessen Briefe neben dem Lukasevangelium ihren Kanon ausmachten. Von byzantinischen Kaisern wurden die Anhänger der Sekte, um sie wenigstens militärisch zu verwenden, aus Kleinasien nach Thrazien als Grenzwache gegen die Slawen verpflanzt, wo ihr Hauptsitz Philipopel wurde. Nun verbreitete sich ihre die Sakramente und jeden äußeren Kult leugnende Lehre unter den Bulgaren und den anderen Balkanslawen. Man nannte sie nach einer slawischen Gebetsformel oder einem slawischen Popen die Bogomilen oder auch die Bulgari, woraus in Frankreich nachher der Name Bougres sich formte, der als Spottbenennung auf alle Ketzer angewandt wurde. Als die Lehre nach dem Abendlande kam, nannten sich die Anhänger selbst in der Regel die Katharer, die Reinen, woraus italienisch gazari und deutsch Ketzer wurde. Die Wege, auf denen die Häresie nach dem Abendlande kam, lassen sich nicht ganz sicher verfolgen, aber das kann nicht Wunder nehmen, da sie darauf angewiesen war, Schleichwege zu wandeln. Ihre Vorboten scheinen sich schon bei den Geistlichen bemerkbar zu machen, die, wie wir früher erwähnten, 1022 in Orléans verbrannt wurden. In der Kreuzzugszeit mehren sich in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts ihre Anhänger. Sie treten in Südfrankreich, in Oberitalien, in Flandern hervor, in den Städten, wo sich eine Industrie zu entwickeln begann. Hier gewannen sie vornehmlich die Vertreter des fortgeschrittensten Luxusgewerbes der damaligen Zeit, die Weber, Tisserands, mit welchem Wort man auch schlechtweg die Sektierer bezeichnete, während man in Oberitalien für sie den schon früher in dem Investiturstreit zu Mailand gebrauchten Namen hervorholte, sie als Lumpengesindel, Patariner, brandmarkte.

Es wird auch ein gewisser innerer Zusammenhang vorhanden gewesen sein zwischen der alten Pataria, der für religiöse Bewegungen besonders interessierten Städtebevölkerung in der Zeit des Investiturstreites, und der jetzt in der Kreuzzugszeit sich ausbreitenden religiösen Gärung. Die Ausgangspunkte der Gärung waren nicht immer unberechtigt. Zur Irrlehre wurde sie erst durch das Maßlose, Extreme, und durch das Aufnehmen des fremden Krankheitsstoffes, der das Abendland mit altem morgenländischem Nihilismus und Dualismus

infizierte. Der Ausgangspunkt war oft ein hochgespannter Idealismus, eine starke Betonung des Geistigen gegenüber dem Irdischen, eine Verwerfung des Äußerlichen und Betonung des Innerlichen. An diesen bei den religiös erregten städtischen Schichten vorhandenen naiven Idealismus konnten sich die fremden Irrlehren leicht ansetzen, wie an die Frauenverehrung, die in den religiös veredelten Ritterkreisen aufkam, die unsittliche Hofpoesie der Mauren als neue Mode leicht Anlehnung fand. Die Bekämpfung der neuen Irrlehre war deshalb schwer, weil viele in den Städten sich daran gewöhnt hatten, an den glänzend auftretenden Dienern der Kirche Kritik zu üben, deren Wandel oft in schroffem Widerspruch zu dem Beispiel unendlicher Selbsterniedrigung erschien, das der göttliche Stifter der Welt gegeben hatte.

In der Tat konnte man nicht übersehen, daß die Bischöfe größtenteils mehr Fürsten als geistliche Hirten waren. Der hl. Bernhard hatte ihnen in seiner tiefersten, seinem Freunde und ehemaligen Schüler Papst Eugen III. gewidmeten Schrift „De consideratione“ die mit alten Wortspielen ausgestattete Mahnung zugerufen: „Die Vorsteher (Praesules) der Kirche sind nicht so sehr dafür eingesetzt, daß sie vorstehen (praesint) und sich nähren, sondern daß sie für andere vorsorgen (prosint).“ „Dem Bischof kommt es nicht zu, sich um sein Hauswesen zu bekümmern, da er auf ernstere Dinge zu achten hat.“¹ In den alten Orden war die Pflege inneren Lebens nur zu oft durch die Sorge um die Erhaltung und Vermehrung des gemeinsamen irdischen Besitzes, um die Verteidigung ihrer Privilegien, um die Bewahrung ihrer Güter und Einkünfte zurückgedrängt worden. Das zu hohen Ehren kommende, hauptsächlich von Bologna aus gepflegte Rechtsstudium führte zu einer großartigen Ausgestaltung des kirchlichen Rechts, aber auch zu einseitigem Eigennutz in der Sorge um Habe und Macht. Mit der Rechtspflege traten auch spitzfindige Rechtsansprüche hervor. Geistliche Prozesse häuften sich derart, daß die Religion der Liebe und Erbarmung daneben nur wenig zum Ausdruck kam. Die Kritik erhielt durch weitverbreitete und schwer auszurottende Mißstände nur zu viel Berechtigung. Eine große Reihe nicht zu leugnender Tatsachen und einwandfreier Zeugen zeigt uns das. Als Jakob von Vitry, Bischof von Akkon und später Kardinal an der Kurie — von dem wir sehr bemerkenswerte Zeitschilderungen haben — nach dem Tode Innocenz' III. 1216 an den päpstlichen Hof nach Perugia kam, schrieb er: „Ich fand hier vieles, was meinem Geiste nicht entsprach. Man war so sehr mit zeitlichen und weltlichen Dingen, mit Königen und Königreichen, mit Prozessen und Beschwerden beschäftigt, daß man kaum erlaubte, ein wenig nur über geistliche Dinge zu sprechen.“² An einer anderen Stelle spricht er von der „daniederliegenden, ja fast erstorbenen Religion, von dem Herannahen des Antichrists“.³

¹ De consideratione l. III c. 3, 6. Bernardi, Opp. I, 191, 196.

² Zeitschrift f. Kirchengesch. XIV (1894), 103.

³ Hist. occident. c. 32.

Unter solchen Umständen konnte es also den Katharern leicht gelingen, in den zur Kritik geneigten städtischen Schichten Gehör zu finden. Die ketzerischen Apostel, die gleich den Jüngern des Herrn, wie sie das Volk sich vorzustellen liebte, als arme weltflüchtige, verfolgte Wanderer umherzogen und nichts weniger als glänzen und Reichtümer erlangen wollten, vielmehr sich verbergen und betteln mußten, schienen schon durch ihr äußeres Wesen dem Volke für die Wahrheit ihrer Lehre zu bürgen. Die Laien, die ihnen folgten, konnten gar nicht in der Lage sein, die dogmatischen Irrwege zu erkennen, auf welche sie die fremden Lehrer führten. Man unterschied auch ausdrücklich bei den Katharern zwischen den Vollkommenen, die wohl die volle Tragweite ihrer Lehre erkannten, und den gewöhnlichen Gläubigen. Die Vollkommenen oder die Getrösteten waren diejenigen, welche die „Tröstung“ (*consolamentum*) empfangen hatten, jene geistige Taufe, die an die Stelle des Sakraments der Taufe gesetzt und durch Gebet und Handauflegung erteilt wurde. Sie bildeten die Klasse der katharischen Bischöfe und Priester, die auch anderen das *Consolamentum* spenden konnten. Sie waren die eigentlichen Katharer, die Reinen. Diese Auserwählten allein sollten sich alles dessen enthalten, was sie verunreinigen konnte. Weder Käse, noch Eier, noch Fleisch sollten sie essen, nicht lügen, nicht schwören, nicht töten, kein Weib berühren. Um nicht der Versuchung zu erliegen und so der Gnade der Tröstung verlustig zu gehen, suchten manche der Auserwählten den Tod, indem sie sich der Speise oder des Trankes enthielten, sich die Adern aufschnitten oder sich erwürgen ließen. Die Gläubigen, welche nicht das *Consolamentum* erhalten hatten, konnten ein bequemerer Leben führen, blieben auch oft äußerlich in der katholischen Kirche, obwohl sie dieselbe als ganz verdorben erklärten, und mußten nur auf dem Todbett das *Consolamentum* empfangen. Nur wenige erkannten, daß die Grundlage des christlichen Glaubens verlassen war, daß hier der alte manichäische Gegensatz wieder auflebte, in dem der gute Gott des Lichtes, der Herr des Himmels und der Geisteswelt, dem bösen Gott, dem Schöpfer der sinnlichen Welt und der Körper, gegenübergestellt wurde, daß alles in der Welt mit einem heillosen Nihilismus gebrandmarkt wurde und in der Leugnung aller Autoritäten eine Anarchie um sich greifen mußte.

Indem die Katharer in ihren letzten Zielen zu sozialem Nihilismus und Leugnung aller gesellschaftlichen Verbände führten, unterscheiden sich von ihnen wesentlich die Waldenser, obgleich es an äußeren Berührungspunkten nicht fehlte. Die Waldenser nahmen ihren Ursprung von Waldes, einem Laien aus Lyon, der als Kaufmann reich geworden, eines Tages durch die Geschichte von dem Leben des heiligen Alexius tief ergriffen worden war. Um die evangelische Armut durchzuführen, überließ er seinen Grundbesitz seiner Frau, verwandte sein übriges Vermögen teils zur Ausstattung seiner beiden Töchter, die er ohne Wissen seiner Frau in dem Orden von Fontevrault untergebracht hatte, teils zur Linderung einer Hungersnot für die Armen. An dem

Feste Mariä Himmelfahrt 1176 teilte er mit den Worten, daß niemand zwei Herren, Gott und dem Mammon, dienen könne, Geld auf den Straßen aus. Seine Mitbürger hielten ihn für geisteskrank, zumal er bald auf der Straße zu predigen begann. Aber er fand Zuhörer, zunächst unter den Angehörigen des niederen und ungebildeten Volkes. Die Zahl der Zuhörer wuchs. Es fanden sich auch solche, die ihn nachahmten, gleich ihm auf Straßen und freien Plätzen, in Häusern und auch in Kirchen zu predigen begannen. Das christliche Ideal, das sie verkündeten, sahen sie hauptsächlich in der Verneinung der Habgier und des Hochmutes. Sie hörten bei ihren Predigten nur auf die Stimme des flammenden und in Selbstlosigkeit nicht genug sich aufopfernden Herzens, nicht auf nüchterne Erwägungen des Verstandes. Aber die impulsiven Naturen überschritten dabei oft die gebotenen Grenzen. Manche griffen bei ihren Predigten gegen Reichtum und Hochmut auch den Klerus offen an. Die Angegriffenen nahmen das Recht in Anspruch, sich zu wehren, und taten das auch. Ihre Waffen waren natürlich viel schneidiger als die ihrer machtlosen und ungebildeten Gegner. Die Priester bestritten den Laien das Recht, über christliche Sitte ein maßgebendes Urteil zu fällen. Die geistlichen Behörden glaubten, nicht untätig dem Streite weiter zusehen zu dürfen. Sie konnten in dem vom Zaune gebrochenen Streit eine Gefährdung der geistlichen Autorität sehen. Sie verboten den sittenrichtenden Laien das Wort.

So war auch Waldes mit seinem Bischof wegen seiner Predigt in Konflikt gekommen. Aber Waldes wollte damals noch auf dem Boden der Kirche bleiben. Er trug 1179 dem Papste Alexander III. die Bitte vor, ihm und den Seinen die kirchliche Predigt zu gestatten. Der Papst lobte die freiwillig übernommene Armut und erlaubte die Predigt, aber innerhalb genau erwogener Schranken. Die Laien sollten nicht ohne Auftrag der Priester predigen dürfen und sich auf die Sittenpredigt beschränken. Die dogmatische Predigt, d. h. diejenige, welche die Glaubenslehre auslegte, blieb ihnen auch fernerhin untersagt. Das war ein weites Entgegenkommen. Aber das Einvernehmen mit dem Klerus, das Alexander III. bei der Predigterlaubnis für die Waldenser voraussetzte, trat nicht ein. Der Erzbischof von Lyon konnte bald den Anhängern des Waldes vorwerfen, daß sie ohne Ermächtigung über die Glaubenslehre predigten und nach ihrer Art die kirchlichen Einrichtungen angriffen. So bannte Papst Lucius III. die Waldenser im Jahre 1184, und diese gingen fortan die Wege derer, die mit der Kirche gebrochen hatten. Von Lyon aus, wo man sie auch die Armen von Lyon nannte, verbreiteten sie sich allenthalben in Südfrankreich, wo sie auch Passagiens hießen. Auch nach Oberitalien kam die Bewegung wie nach Deutschland. Dort nannte man sie die lombardischen Armen, hier die Leonisten, die Leute von Lyon.

Zum Teil verschmolzen die Waldenser dann mit den Katharern. Einige Zweige aber suchten sich auf orthodoxem Boden zu halten. So die Humiliaten in der Lombardei, die ursprünglich eine Genossenschaft

von Tuchmachern waren, aus der sich verschiedene Zweige bildeten. Ein erster Orden umfaßte als Kanoniker zusammenlebende Geistliche, die sich neben der Handarbeit der Seelsorge widmeten, und Frauenkonvente. Ein nach der gleichen Regel lebender zweiter Orden bestand auch aus getrennten Vereinigungen von Männern, die aber Laien blieben, und Frauen; diese Vereinigungen beschäftigten sich meist mit Wollweberei. Einen dritten Orden bildete eine Bruderschaft von solchen, die in ihren Häusern und Familien lebten und eine eigene Regel befolgten. Papst Innocenz III. bestätigte diese drei Zweige im Jahre 1201. Der Laienbruderschaft wurde die Erlaubnis erteilt, sich Sonntags gesondert zu versammeln. Dabei durfte einer der Laienbrüder predigen, aber nur immer, indem er zu ehrbarem Wandel und Werken der Frömmigkeit aufforderte. Ausdrücklich wurde ihnen untersagt, über die Glaubensartikel und die Sakramente zu predigen. Ebenso wurde ihnen die Predigt in der Kirche verboten. Wer sich an die Beschränkungen nicht hielt, wurde exkommuniziert.

Die aragonischen Waldenser, die unter der Führung von Durand Huesca standen, söhnten sich mit der Kirche aus und stifteten die Bruderschaft der Katholischen Armen, die Innocenz III. im Jahre 1208 bestätigte. Diese Genossenschaft aber bestand zum großen Teile aus Priestern, die theologisch wohl geschult waren und nachher einen Orden bildeten, der sich den Augustinereremiten anschloß. Bei ihnen hatte man keine Bedenken, die Erlaubnis zur Glaubenspredigt zu geben.

Nachdem die Armutsbewegung zu einem großen Teile der Häresie zugefallen war, stand zu befürchten, daß die ausgezeichneten Anregungen, welche in dem religiösen Armutsgedanken lagen, insgesamt als kompromittiert angesehen und in den Hintergrund gedrängt wurden. Das wäre zu bedauern gewesen. Es war doch eine schöne Errungenschaft, eine Reaktion gegen die Gefahr der Veräußerlichung des Christentums, gegen den Weltgeist, der sich mit dem zunehmenden Reichtum und Luxus immer mehr auch in kirchlichen Kreisen zeigte. Eine wirkliche Vertiefung und Verinnerlichung des christlichen Lebens war vonnöten. Nur kam es darauf an, daß diese Bewegung sich auf kirchlichem Boden hielt. Das erreichte Franz von Assisi, der darum die fruchtbarste Edelblüte aus der Kreuzzugszeit genannt wurde.

Nur aus der Zeit der Kreuzzüge ist Franz von Assisi richtig zu begreifen und zu charakterisieren. Man war früher gewöhnt, Franz und die Anfänge der Renaissance in Zusammenhang zu bringen. Aber ein Zusammenhang besteht nur in der Vorliebe für die Volkssprache, welche auch die italienische Renaissance, hierin selbst nicht konsequent und im Gegensatz zu den Renaissancebewegungen in anderen Ländern, pflegte. Im übrigen sehen wir Franz von Assisi nur in scharfem Widerspruch gegen die Zeitströmung, die nach ihm kam. Es gab allerdings eine kurze Zeit, in der Franz äußerlich und innerlich nicht fern demjenigen war, was in der Renaissancezeit die Geister

lockte. Von Hause wies ihn fast alles in diese Bahnen. Er stammte aus einer reich gewordenen Bürgerfamilie, aus jenen Kreisen Italiens, die in der Renaissancezeit den Nährboden für die neue Bewegung bildeten. Sein Vater Pietro Bernardone betrieb in Assisi einen Handel, der damals ganz besonders als Luxushandel angesehen wurde, den Tuchhandel. Das Streben des Vaters ging auf in dem übrigens nicht unberechtigten Erwerb. Hatte der Sohn zum Leidwesen des Vaters dafür auch wenig Sinn, so hing doch sein Herz eine Zeitlang daran, den Reichtum des Vaters in glänzendem Genuß zu vertun. In Kleidung und bei Gelagen zu prunken, das erfüllte das Herz des Jünglings, der unter Gleichgesinnten bald die Führung übernahm. Noch mehr aber strebte er nach Ruhm, nach dem die echten Renaissancehelden später so wahnsinnig dürsteten. Ein Traum machte ihm in dieser Zeit einen tiefen Eindruck. Er sah einen herrlichen Palast, voll von Rüstungen und Waffen, außen geziert mit bunten Schilden, innen, des Bräutigams harrend, eine liebliche Maid. Den Traum wollte er an der Seite eines Ritters verwirklichen, mit dem er nach Unteritalien zog, um an den Kämpfen teilzunehmen, die nach dem Tode Heinrichs VI. während der Minderjährigkeit Friedrichs II. ausgefochten wurden. Dort hoffte er den Ritterschlag zu erhalten und so aus dem bürgerlichen Stand in den adligen emporsteigen zu können. Aber nicht das ist es, was das Andenken des Franziskus so lebendig erhalten hat bis auf unsere Zeit. Als Poverello, als der Bräutigam der von keiner Zeit so sehr wie von der Renaissancezeit verachteten Armut lebt er in dem Geiste der Nachwelt fort.

In Spoleto kehrte der Dreiundzwanzigjährige um, wurde ein anderer und drehte allem, was er früher begehrt hatte, entschieden den Rücken. Scharf wendet er sich von den Bahnen ab, auf denen er dem Geist der neuen Zeit gefolgt war. Dieser Gegensatz beherrscht ihn nun sein ganzes Leben. Er hatte das Nichtige irdischen Ritterdienstes erkannt und wollte fortan nur dem höchsten Herrn dienen. Für die Art, wie er das tun sollte, fand er einen Fingerzeig, als er in dem verfallenen Kirchlein von St. Damian bei Assisi die Worte hörte: „Franz, siehst du nicht, daß mein Haus zerstört wird, gehe hin und richte es wieder auf!“ Er bezog das zuerst nur auf die verfallene Kapelle von St. Damian, die er durch erbettelte Gaben wiederherstellte. Klarer wurde er, als er am 24. Februar 1208 in der von ihm wiederhergestellten Kapelle von Portiunkula bei Assisi einem Priester die Messe diente und dabei die Worte des Evangeliums von der Aussendung der Apostel hörte: „Nehmt nicht Gold, Silber, Geld in eure Gürtel, auch keine Tasche auf den Weg, noch zwei Röcke, noch Schuhe, noch Stab. Wenn ihr aber hineintretet in ein Haus, grüßet es sprechend: Friede diesem Haus.“ „Das ist, was ich tun will,“ rief er hocherfreut aus, warf seinen Stab und die Schuhe fort, nahm statt des ledernen Gürtels einen Strick — er war bis dahin als Eremit gekleidet — und fertigte sich aus rohesten Stoffen ein anderes Gewand. Es ist dieser Tag der Tag der Vermählung des Heiligen mit der Armut, die Giotto in

einem vielbewunderten Fresco in der Unterkirche von Assisi verherrlicht und Dante in viel zitierten Versen besungen hat.

Seit der Zeit begann Franz zu predigen, immer beginnend mit dem Gruß: „Der Herr gebe euch den Frieden.“ Es waren einfache kurze Ermahnungen zur sittlichen Einkehr, besonders aber zum Frieden. Zwei Genossen schlossen sich ihm an, ein Adliger, Bernard von Quintavalle, und ein gewisser Petrus, beide aus Assisi. Mit diesen gründete er am 15. April 1208 seine heute über alle Erdteile verbreitete Genossenschaft in der S. Nikolauskirche auf dem Markte zu Assisi, indem er als Grundlage die buchstäbliche Befolgung von drei Evangelienstellen sich und seiner Genossenschaft zum Ziele setzte. Die erste lautete: „Wenn du vollkommen sein willst, so gehe hin, verkaufe alles, was du hast, und gib es den Armen; so wirst du einen Schatz im Himmel haben, und komm und folge mir nach.“ Die zweite: „Nehmet nichts mit auf den Weg, weder Stab, noch Tasche, noch Brot, noch Gold; noch sollt ihr zwei Röcke haben.“ Die dritte: „Wer mir nachfolgen will, verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach.“ „Brüder,“ so sagte Franz nach der Verlesung der drei Stellen, „das ist unser Leben und unsere Regel.“ In der Tat bildeten nur die drei Schriftstellen die ursprünglichste Regel.

Zeit seines Lebens hielt sich Franz buchstäblich an diese Worte. Sie blieben ihm direkt an ihn gerichtete Befehle des höchsten Herrn, dem er, wie der allergetreueste Rittersmann seinem Lehnsherrn, in persönlicher unbedingter Ergebenheit dienen will. Die ritterlichen Gesinnungen seiner Zeit teilte er bei seinem Herrendienst so sehr, daß ihm oft noch die französischen Ritterlieder auf die Zunge kamen, die damals gesungen wurden, und an denen er in seiner Jugend die höchste Freude gehabt hatte. Die Gestalten von Roland und von den Rittern von der Tafelrunde, die in Italien so bekannt waren, daß wir sie in Reliefs an dem Dom von Modena finden, sind nie aus seiner Phantasie geschwunden. Der in ein dürftiges Bettlergewand gehüllte Ordensmann drückte auch in späteren Jahren noch gern seinen inneren Jubel durch diese Gesänge aus, wie damals, als er nach seiner Lossagung von seinem Vater, von dem er sich enterben ließ, glücklich über seine Armut, nur mit Hemd und Mantel bekleidet, hinauszog in die Wald-einsamkeit des Monte Subasio. Nirgends so deutlich tritt es uns entgegen, wie seine Gedanken sich berührten mit denen seiner Zeit, als in dieser Szene. Auch äußerlich wollte er sich damals einem Ordensritter gleich machen. Auf seinen Mantel zeichnete er sich mit Ziegelsteinen ein rotes Kreuz. Als dem Jubelnden Räuber in den Weg traten und ihn barsch anfahren, wer er sei, erwiderte er: „Ich bin der Herold des großen Königs.“ Sein Glück bestand darin, daß er jetzt allein in dem höchsten Dienstverhältnis stand. Die Stimmung des loyalen Rittersmannes bleibt ihm zeitlebens. Nur daß er seit seiner Bekehrung in Spoleto nicht mehr nach dem Dienst eines irdischen Herrn trachtet, sondern in den Dienst des höchsten Herrn getreten ist.

Daß wir bei der Stiftung des hl. Franz ebenso wie bei der des hei-

ligen Benedikt und Ignatius die Kennzeichen seiner Zeit finden, ist schon deshalb natürlich, weil die Ordensgemeinschaft immer eine Norm für das Verhältnis zum Ordensobern verlangt, die sich den Zeitauffassungen anlehnen wird. Bei Benedikt ist die strenge, ernste Autorität des römischen Paterfamilias das zeitliche Ideal, das als Untergrund in der Regel zu erkennen ist. Bei Ignatius sind es die straffen Anforderungen militärischer Disziplin und Einteilung, wie sie in der Neuzeit zuerst von Spanien bei der Bildung moderner Heere aufgestellt wurden. Bei Franz hingegen sehen wir deutlich den feudalen Rittersmann, der sich weniger durch rechtliche Norm und militärische Disziplin als durch das persönliche Band der treuen Anhänglichkeit seinem Lehnsherrn frei unterordnet, indem er sich von seinem Herzen sagen läßt, was er als Ritterpflicht und Ritterehre zu vertreten hat. So durchweht das Wesen und Wirken des Ritters der Armut ein poetischer Hauch, in dem auch die feudale Ritterwelt lebt. Er geht von der persönlichen Hingabe, dem Treuverhältnis aus, das den Knappen an seinen Herrn bindet, von dessen Gunst er lebt. Franz liebt gleich Tankred vor allem die Abenteuer, nur in anderer Weise immer aufhorchend auf das, wozu Gott ihn ruft, und am meisten zieht ihn dabei das Gewagteste an, was sonst keiner unternimmt, weil er wie keiner sich zur Aufopferung und Hingabe für seinen Herrn berufen fühlt. In kindlichem Vertrauen folgt er seinem Herrn und erinnert uns damit an die in seiner Zeit ausziehenden Kinder, die mit ihrer die Zeitgenossen von allem vernünftigen Tadel abhaltenden, rührenden Naivität meinten, sie könnten Jerusalem erobern.

Nichts beginnt er, ohne auf die Weisungen seines Herrn zu lauschen, und hat er diese vernommen, dann überlegt und deutelt er nicht. Wie der allergetreueste Dienstmann, will er buchstäblich immer nur die Worte des höchsten Herrn erfüllen. Er hörte sie vor allem in den Weisungen des Evangeliums. Das Beispiel des Mensch gewordenen Gottessohnes auf das genaueste zu befolgen, das Reich Gottes nach den göttlichen Weisungen auszubreiten, das war ihm sein Lebensberuf, der ihm persönlich von oben gewiesen war. Mit seiner überaus lebhaften Phantasie stellte er sich vor, was der Herr hier auf Erden einst getan und gelitten hatte. Wenn er an die tiefe Erniedrigung des sichtbar gewordenen Gottessohnes denkt, dann löst sich bei ihm die echt ritterliche Tugend der Großmut aus. Es ist ihm unerträglich, es besser haben zu sollen als sein Herr, der in der Krippe gelegen, der am Kreuze gehangen, der sich unter leblosen Gestalten im allerheiligsten Altarssakramente verbirgt. Das allerärmste Leben ist ihm immer noch zu gut. In Qualen und Schmerzen lobt er den Herrn, der viel mehr gelitten als er. So frohlockt er, als er die Wundmale seines gekreuzigten Herrn an seinem Körper erblickt. So dichtet er mitten in den schwersten körperlichen Leiden den Sonnengesang, in dem er mit allem Erschaffenen zum Lobe des Herrn sich vereint. So ist es ihm die höchste Ehre, Gottes Kind und Knecht zu sein. In der Freude, die er über die Kindschaft des Herrn empfindet, sind alle Geschöpfe

Brüder und Schwestern, die Sonne, wie das Feuer, das Wasser, die Fische und die Vögel. Mit ihnen und allen erschaffenen Wesen will er in echt mittelalterlicher genossenschaftlicher Idee — er, nur einer von vielen, ungezählten — Gott loben und dienen.

Es war das einfache, kindlich religiöse Gemüt, welches des Franziskus Denken und Handeln bestimmte, womit er aber in allen Herzen sogleich verstanden wurde und zündete. Daher auch in seinen Schriften und Reden seine fortwährende Betonung der „simplicitas“ und der „puritas“, der Herzenseinfalt und der Aufrichtigkeit.

Nun haben wir uns aber, nachdem wir die Eigenart des Heiligen von Assisi kennen gelernt, zu fragen, ob nicht auch ein Zusammenhang zwischen ihm und seiner Zeit hinsichtlich der evangelischen Armutsbewegung besteht. Natürlich. Franz steht mitten in dieser Bewegung. Aber das Eigenartige, welches seine Erscheinung darstellt, beruht in der Art, wie er ritterliche Gedanken mit dem Streben nach den Zielen der evangelischen Armutsbewegung vereint. Man hat den Zusammenhang des Franziskus mit dieser religiösen Bewegung vielfach übertrieben, so daß man ihn ganz darin aufgehen ließ und annahm, Franz habe die Anregung zu seiner Ordensgründung von den Waldensern erhalten. Aber für die direkte Einwirkung der religiösen Laiengenossenschaften jener Zeit auf Franz fehlt es durchaus an einem positiven Anhaltspunkt. Die Verwandtschaft zwischen Franz und der Armutsbewegung seiner Zeit ist vielmehr als eine indirekte zu bezeichnen. Von den Waldensern insbesondere schied er sich scharf durch die von ihm immer bewahrte Unterwerfung unter den Papst in Rom, dem er noch besonders Treue gelobt hatte.

Der Wunsch, von dem Oberhaupt der Kirche die äußere Ermächtigung für sein apostolisches Wirken zum Heile des Nächsten zu erlangen, führte ihn im Jahre 1209 nach Rom zu Papst Innocenz III. Der Papst zauderte, die von Franz ihm damals vorgelegte Regel zu bestätigen. Diese bestand aus den drei Schriftstellen, die für ihn seit ihrer Verlesung in der Nikolauskirche von Assisi maßgebend waren, und aus einigen wenigen Zusätzen, unter denen besondere Hervorhebung verdient, daß für die Brüder ursprünglich nicht ein gemeinsames Leben in Aussicht genommen war. Sie konnten in verschiedenen Häusern, wo sie nur waren, in Spitälern, unter denen sie die Spitäler für Aussätzige bevorzugten, in Klöstern, aber auch im Dienste von Privaten irgendwelche Beschäftigung verrichten, die ehrbar war. Um das zu verstehen, müssen wir daran denken, daß die Genossenschaft zu der Zeit wohl noch ausschließlich nur Laien umfaßte. Für gewöhnlich werden wir uns die Brüder als niedere Hausdiener zu denken haben. Denn eben die Niedrigkeit suchte Franz mit seinen Genossen. Er verbot ihnen, in den Häusern, in denen sie dienten, das Vorsteheramt anzunehmen. Sie sollten „minores“, mindere, sein und allen untergeben, die in demselben Hause wären. Der Ausdruck *minores* gefiel ihm so gut, daß er seinen Jüngern sagte, sie sollten auf die Frage, wer sie wären, nur antworten, sie seien Minoriten, Minder-

brüder. Die Benennung, die den Jüngern des Heiligen bis heute geblieben ist, bezeichnet einen seiner maßgebendsten Gedanken, den der Selbstverdemütigung. Durch ihre Beschäftigung sollten die Brüder sich ihren Unterhalt verdienen, niemals aber Geld annehmen. Wenn es notwendig wäre, sollten sie auf Almosen ausgehen wie die anderen Armen.

Das Neue von Franzens Ordensgründung gegenüber den älteren Orden war, daß Franz nicht nur von den einzelnen Besitzlosigkeit verlangte, sondern von der ganzen Genossenschaft. Auch die Gemeinschaft sollte nichts erwerben dürfen, nichts ihr eigen nennen. Gemeinsamer Besitz galt bisher für alle Klöster, und es ist unleugbar, daß das Streben nach gemeinsamem Besitz, nach Erhaltung und Erweiterung desselben für die Kulturentwicklung mannigfache Vorteile gehabt hat. Dadurch konnten die Benediktiner und Cistercienser großartige Musterwirtschaften und berühmte Stätten des Unterrichts wie gelehrter Bildung gründen, ganz zu schweigen von dem, was sie zur Förderung der Kunst beitrugen. Nur so vermochten die geistlichen Ritterorden und die krankenpflegenden Orden die für die Kreuzzüge und die Werke der Nächstenliebe notwendigen Summen zusammenzubringen. Freilich ebenso unbestreitbar ist, daß das Wertlegen auf materiellen Besitz und Macht den religiösen Geist der Genossenschaft nur zu leicht gefährdete, und eine solche Gefährdung konnte man damals allenthalben beobachten. Es war das die Zeit, in der bei der Einnahme Konstantinopels durch die Lateiner die Sucht nach Geld und Kostbarkeiten so große Orgien gefeiert hatte. Indem nun Franz von seiner Genossenschaft auch den Verzicht auf gemeinsamen Besitz verlangte, enthielt seine Ordensgründung eine damals wohl empfundene Kritik, welche den alten Orden die Sympathien für die neue Genossenschaft nicht eben erleichterte.

Aber Franz wollte damals auch gar nicht den alten Orden einen neuen an die Seite setzen. Daß er eine religiöse Genossenschaft mit Ordensgelübden und wesentlich neuen Zielen stiften wollte, kann nicht bestritten werden. Legen wir aber bei der Frage, was er ursprünglich wollte, den Nachdruck auf die Form der Organisation, so werden wir in jener Anfangszeit eine ausgesprochene Absicht auf eine Ordensgründung nicht nachweisen können, ja sogar leugnen müssen. Für Formen hatte Franz keinen Sinn. Sie waren ihm so sehr Nebensache, daß er von Organisation nichts wissen wollte. Er sah darin nur eine Gefahr für die Bewahrung des rechten Geistes, für die spontane Erfassung der religiösen Wahrheiten durch das Gemüt, einen Zwang in Formeln, die nur Gegenstand des Streites werden könnten, die armselige Menschenweisheit erfunden hätte. Seine Genossenschaft war für ihn nur eine Gefolgschaft, der er die Weisungen des höchsten Herrn übermitteln wollte, die sich mit ihm an diese Weisung binden sollte, die mit ihm aber auch zur Treue gegen den Papst verpflichtet war.

Dadurch schieden sich seine Wege bald deutlich von denen der

Waldenser, neben denen sie anfangs einherzugehen schienen. Die Scheidung ergab sich von selbst, als Franz die kirchliche Predigt immer mehr hervortreten ließ. Zu jeder höheren Stufe der Predigt gehörte schon eine gewisse Schulung. Die Schulung war nicht durchzuführen ohne gemeinsames Leben und ohne festen Wohnsitz für die Genossenschaft. Mit dem festen Wohnsitz mußte die gelegentliche Tagesarbeit, die den Unterhalt sichern sollte, wenigstens für einen Teil der Mitglieder aufgegeben werden. Solche Erwägungen waren besonders für die Haltung der Kurie maßgebend, die immer religiösen Idealismus mit nüchternen Erwägungen zu vereinen suchte, was auch dem auf das Überirdische gerichteten Ziel nicht widerspricht, für das die Kirche hier auf Erden innerhalb menschlicher Verhältnisse und zeitlicher Beschränkungen zu arbeiten hat.

Innocenz III. hatte vielleicht auch einen Augenblick die Befürchtung, daß die Genossenschaft von Assisi später auf die Wege der Waldenser gelangen könnte. Als er aber sah, daß die Person des Stifters unbedingtes Vertrauen verdiene, bestätigte er die ihm vorgelegte Regel, allerdings noch nicht schriftlich, sondern nur mündlich. Er erteilte dem Franz und den Seinen die Erlaubnis zur kirchlichen Predigt zunächst nur, insoweit sie sich auf die Sitten erstreckte, und die Genossen sollten von dieser Ermächtigung nur dann Gebrauch machen dürfen, wenn sie von Franz dazu bevollmächtigt würden. Franz leistete zugleich das von ihm verlangte Versprechen, dem Papste im besonderen stets Gehorsam und Ehrerbietung zu erweisen.

Diesem Versprechen ist Franz Zeit seines Lebens treu geblieben. Er hat eine besonders schwere Probe darauf bestanden, ob er die Autorität der Kirche für das religiöse Leben seiner Genossenschaft anerkennen wolle. Er konnte sich nicht dazu entschließen, seiner Genossenschaft eine Organisation zu geben, gegründet auf die Erfahrungen der älteren Orden und auf Erwägungen nüchternen Verstandes, bei denen auch seine Genossen mitsprechen wollten. Er meinte, es genügten im wesentlichen die Stellen der Heiligen Schrift, auf die er durch besondere Offenbarungen hingewiesen zu sein glaubte. Darüber geriet er in Streit mit seinen Ministern, den Aufsehern der Brüder in den einzelnen Provinzen, die genaue Vorschriften über die Rechte und Pflichten der einzelnen Mitglieder wünschten und den Besitz der Bücher wie das Studieren nicht völlig ausgeschlossen haben wollten für die Brüder, die doch nicht nur beten und betrachten, sondern auch auf die Predigt sich vorbereiten sollten. Besonders wünschten das diejenigen, die von den damals in ihrer ersten Blüte stehenden Universitäten als deren Lehrer oder Schüler in die neue Genossenschaft getreten waren. Die Kurie teilte diese Wünsche und versprach sich von einer Beteiligung der Minderbrüder an dem geistigen Leben nicht geringe Früchte für die Kirche. Sie suchte durch das Eingreifen des Kardinalprotektors Hugolin eine systematische Anordnung und eine Milderung des Armutsgebotes herbeizuführen. Die Kurie tat weise daran, wenn sie nicht das höchste Maß, das zu erreichen nur wenigen

möglich war, als Norm für die Gesamtheit hingestellt haben wollte, sondern eine freilich immer noch hohe Durchschnittsnorm, bei der aber alle vom gleichen Streben Beseelten mitkommen konnten, wenn sie für klare, feste Organisationsformen sorgte, durch die Spaltungen vorgebeugt werden konnte. Diejenigen insbesondere, die Wert legen auf die Förderung der geistigen Kultur, werden ihr Dank wissen, daß sie in dem neuen Orden der Pflege der Wissenschaft Vorschub leistete, wenngleich der Christ nicht umhin kann, die ideale Konsequenz des Heiligen anzuerkennen, mit der er sagte: „Mein Wunsch und Wille ist es, daß meine Brüder nach dem Beispiele meines Herrn Jesus Christus mehr beten als studieren sollen.“¹

Der Kardinal Hugolin, den Franz selbst sich einst vom Papste als Protektor erbeten hatte, brachte den Regelstreit zum Abschluß, indem er eine neue knappe Redaktion des Regelstoffes durch Papst Honorius III. 1223 approbieren und in einer päpstlichen Bulle festlegen ließ. Neuen Streitigkeiten, die durch das Testament Franzens entstanden, machte Hugolin, nachdem er selbst als Gregor IX. den päpstlichen Stuhl bestiegen, durch die Bulle Quo elongati vom 28. September 1230 ein Ende.

Was man von Franz dabei verlangte, erschien ihm bisweilen wie ein Preisgeben der ihm vom Himmel erhaltenen Aufträge. Er litt schwer und tief darunter. Noch bis heute dringen die Klagen, die ihm dieser Konflikt erpreßte, an unser Ohr. In dem Konflikte, den seine Genossenschaft schon zu seinen Lebzeiten zeigte, erkennen wir die Anfänge zu den späteren Spaltungen in dem von Franz ausgehenden Orden. Die Tendenzen der späteren Spiritualen, der strengen Oppositionspartei im Orden, knüpften unmittelbar an den Standpunkt an, den Franz in seinen letzten Lebensjahren vertrat. Nur fehlte den Spiritualen oft eins, was Franz in diesem Konflikt seinen Grundsätzen nicht untreu werden ließ: die geistliche Demut. Er unterwarf sich stets, wie er es dem Papst Innocenz III. versprochen hatte, der kirchlichen Autorität, sobald diese sprach. Die Spiritualen hingegen folgten nicht immer seinem Beispiel und gerieten damit in eine geheime, dann aber auch offene Opposition gegen die kirchliche Autorität. Franz erkannte die Kirche immer als disziplinare Autorität an, natürlich noch viel mehr als dogmatische Autorität. Mit einem modernen religiösen Subjektivismus, der sich über die Glaubenswahrheiten und die kirchliche Autorität hinwegsetzt, indem jeder seine eigene Religion sich zurechtlegt, hat Franz gewiß nichts gemein. Er glaubte felsenfest an einen persönlichen Gott und an seine durch die Kirche übermittelte Offenbarung. Er nahm alle Glaubenswahrheiten der Kirche an, ohne nur die Spur eines Zweifels in sich zu empfinden. Er ehrte die Priester auch dann, wenn sie ihm entgegen waren, wenn ihre Erscheinung sein religiöses Empfinden verletzte, wenn er sie als stolze Prälaten hoch zu Roß sah und der Vergleich mit dem armen Heiland und den Aposteln sicher die bittersten Gefühle in seinem Innern darüber er-

¹ Actus b. Francisci ed. Sabatier (Par. 1902) p. 184 c. 61.

regte, daß die Verwalter der göttlichen Sakramente sowenig ihrem demütigen göttlichen Herrn entsprachen. Unzweideutig sprach er sich in seinem Testament darüber aus: „Der Herr gab und gibt mir einen so großen Glauben zu den Priestern, die nach der Regel der heiligen römischen Kirche leben, daß ich zu ihnen meine Zuflucht nehmen will wegen ihrer Weihe, auch wenn sie mich verfolgten . . . Und ich will sie alle fürchten, ehren und lieben wie meine Herren. Und ich will in ihnen die Sünde nicht wahrnehmen, weil ich den Sohn Gottes in ihnen erkenne und sie meine Herren sind.“¹

In dieser Weise hat Franz die guten Keime, die in der religiösen Armutsbewegung lagen, auf kirchlichem Boden zum Aufgehen und geistlichem Erblühen gebracht.

Die Erfolge seiner Tätigkeit bestehen, abgesehen davon, daß er durch seinen Orden der Kirche wertvolle neue Kräfte zuführte, zunächst darin, daß er einen Weg wies, auf dem das naive, gesunde Volksgemüt des Abendlandes auf die Pflege der Religion dauernd eingestellt werden konnte. Er ist der Vater unserer volkstümlichen Mystik, der Freund des frommen, treuherzig zu Gott aufblickenden Volkes. Sodann entzog er dadurch, daß er immer auf kirchlichem Boden blieb, die Armutsidee der Kompromittierung, der sie bei den Waldensern ausgesetzt war, die, nachdem sie auf häretische Bahnen gelangt waren, sich in den Kampf gegen die römische Kirche verbißen. Franz trat dadurch viel erfolgreicher als die Waldenser dem Prunk der Ritter, dem Luxus des reichen Bürgertums entgegen. Seine Verabscheuung des Geldes, seine scharfe Betonung völliger Besitzlosigkeit mag vom allgemeinen kulturgeschichtlichen Standpunkte aus als zu weitgehend angesehen werden, sie war aber doch zweifelsohne eine heilsame Reaktion gegen die schrankenlos dahinstürmende, einseitig geldwirtschaftliche Bewegung, die damals in Italien begann, eine soziale Wohltat, für die Kirche insbesondere, gegenüber dem sich in ihrer Mitte breitmachenden weltlichen Prunken und Machtstreben ein drängender Aufruf zu idealer Erhebung.

Der Einfluß, den Franz durch sein Beispiel und seine Persönlichkeit ausübte, war noch verstärkt worden durch die Predigt, für die sein Orden gegründet war. Dadurch unterschied er sich ebenfalls von den alten Orden, die auf der Benediktinerregel begründet waren, und auch von den meisten der bis dahin auf der Augustinerregel beruhenden. Diese Predigt entfaltete der Franziskanerorden hauptsächlich in den Städten. Wie Franz selbst ein Bürgerssohn war, so waren es auch hauptsächlich Stadtleute, die in seinen Orden traten. Damit bekamen die nach religiöser Anregung und Leitung lechzenden Städte viele wertvolle Kräfte für ihr religiöses Leben. Wie sehr sie erwünscht waren, geht schon daraus hervor, daß es bald fast keine bedeutendere Stadt gab, die nicht ein Franziskanerkloster hatte. Noch zu Lebzeiten des Stifters wurden 12 Ordensprovinzen errichtet. Zu dem Männerorden kam als zweiter Orden der Orden der hl. Clara oder der armen

¹ Boehmer, *Analekten z. Gesch. des Franciscus* 36 f.

Damen in St. Damian. Nach den Intentionen des heiligen Franz war er um 1212 von Clara aus dem vornehmen Geschlecht der Sciffi von Assisi in St. Damian bei Assisi gegründet worden und verbreitete den Armutsidealismus in dem weiblichen Geschlecht, indem hier viele gottgeweihte Frauen und Jungfrauen, auf persönlichen und gemeinsamen Besitz verzichtend in Gebet, Abtötung und Armut dem Herrn dienten.

Besonders wirksam war aber noch eine dritte auf Franz zurückgehende Stiftung, durch die dem religiösen Leben der Laien fruchtbare Anregungen zugeführt wurden: sein dritter Orden. Bei einem Orden, der auf die Außenwelt in neuer Weise durch Beispiel und Predigt wirkte, mußte die Zusammenschließung derjenigen von selbst erfolgen, die draußen in der Welt bleibend so gut als möglich den armen Predigern folgen wollten. Es hat auch an Vorbildern dafür nicht gefehlt. Schon bei den Benediktinern gab es etwas ähnliches in den Gebetsverbrüderungen und den Oblatengruppen. Als im Investiturstreit die Hirschauer Mönche in Deutschland, aus den Benediktinertraditionen heraustretend, außerhalb der Klostermauern eine lebhaft propagandatätigkeit entfalteten, bildeten sich unter der Einwirkung ihrer Predigten Laienvereinigungen, die das Leben der Urchristen zu verwirklichen strebten. Laienbrüderschaften, die kirchlichen Orden sich anschlossen, um für sie Almosen zu sammeln und dann der Früchte ihrer Gebete teilhaftig zu werden, haben wir sodann bei den geistlichen Ritterorden der Templer, Johanniter, Trinitarier. In Italien finden wir schon im 12. Jahrhundert bei einzelnen Stadtpfarreien Bruderschaften, die mit Zünften in Zusammenhang stehen und den Mitgliedern besonders für den Todesfall das Gebet zusichern. In Frankreich erscheinen unter dem Namen der Capuciati am Ende des 12. Jahrhunderts geschworene Friedensgenossenschaften, die sich Beistand gegen Räuberbanden sicherten. Das direkte Vorbild für den franziskanischen dritten Orden gab der dritte Orden der Humiliaten.

Der dritte Orden des hl. Franz nannte sich zuerst der Orden der Buße „de poenitentia“. Franz hat zu seiner Bildung den Anstoß gegeben, indem er seinem Orden die Predigt vorschrieb und vom Papst sich dazu ermächtigen ließ. Sein Geist ist es, der in dem Leben zum Ausdruck kommt, welches die Bußbrüder zusammenführt. Aber schwer ist es, darüber hinaus zu erkennen, wie weit Franz bei der Gründung einen Anteil gehabt hat. Er hat sicher seine Zustimmung zu der Organisation gegeben, die in seinem Namen geschah. Aber es ist nicht wahrscheinlich, daß er bei der Organisation dieser Gruppe im einzelnen maßgebend war, schon weil er um das Organisieren sich nicht kümmerte und die älteste uns erhaltene Regel des dritten Ordens aus dem Jahre 1228 alles andere zeigt als den Stil Franzens. Die erste nicht auf uns gekommene Regel wurde im Jahre 1221 wahrscheinlich in der Romagna unter Beteiligung des Organisators des Franziskanerordens, des Kardinal-Protectors Hugolin, von einem der Minister redigiert.

Die Bußbruderschaft oder der dritte Orden umfaßte Kleriker und Laien, Männer und Frauen, Verheiratete und Unverheiratete, die in der Welt lebten und ihr Eigentum behielten. Die Mitglieder verpflichteten sich, in ihrer Kleidung jeden Luxus und Überfluß zu vermeiden, an Schauspielen und öffentlichen Belustigungen nicht teilzunehmen, ihre Familien zur Frömmigkeit anzuhalten. Sie durften nur dreimal in der Woche Fleisch essen, fasteten ein- bis zweimal in der Woche. Alle hatten täglich das kanonische Stundengebet zu verrichten, die nicht Lateinkundigen, indem sie eine Anzahl von Vaterunsern beteten. In der S. Martinsfestzeit und in der Quadagesima wurden außerdem alle zum Besuch der Frühmette in der Kirche verpflichtet. Dreimal im Jahre sollten sie beichten und an den drei hohen Festtagen kommunizieren. Noch bemerkenswerter sind die Bestimmungen, welche ihre sozialen Beziehungen regeln. Die Brüder sollten regelmäßig ihre Zehnten zahlen, keine Waffen tragen und sich der feierlichen Schwüre soweit als möglich enthalten. Nach päpstlicher Bestimmung waren nur in vier Notfällen Eide erlaubt, wenn es sich um Frieden und Gelöbnis der Treue handle, bei Zurückweisung einer Verleumdung oder bei gerichtlichem Zeugnis. Die brüderliche Gesinnung sollten sie zum Ausdruck bringen, indem sie die kranken Mitglieder besuchten und für dieselben sorgten, an der Beerdigung der verstorbenen teilnahmen und für dieselben beteten. Bald nach seinem Eintritt sollte ein jeder sein Testament machen. Wenn die Mitglieder unter sich oder mit jemandem einen Streit hätten, sollten sie sich an den Bischof wenden.

Es sind das gewiß dieselben Gedanken, die Franz bei der Gründung des ersten Ordens verfolgte, insoweit als sie sich bei Leuten, die in der Welt lebten, verwirklichen ließen. Was bei Franz die völlige Besitzlosigkeit bedeutete, wurde hier durch die Beschränkung auf das Notwendige in Kleidung und Nahrung ersetzt wie durch die Mahnung, in den Testamenten für das allgemeine Wohl zu sorgen, ein echt sozialer Gedanke, mit dem der andere verbunden war, daß man den Abschluß der irdischen Laufbahn sich immer vor Augen halte, um an das andere Leben zu denken. Die Wirkung des Friedensgrußes, mit dem Franz immer auftrat, erscheint uns in dem Verbot des Waffentragens, das besonders wohltätige Folgen haben mußte bei den fortwährenden Fehden, durch welche die italienischen Städte damals zerrissen wurden. Die hohe Ehrfurcht, die Franz vor dem Gotteswort hatte, tritt uns in der Beschränkung der Eidschwüre entgegen. Die religiöse Heiligung des ganzen Lebens, die brüderliche Gesinnung, die Vertreter der verschiedensten Stände umfassen sollte, war dazu angetan, eine religiöse Vertiefung breiter Massen herbeizuführen und das Leben der ersten Christen zu erneuern, so wie es für die Verhältnisse der Zeit angepaßt war.

Es gab freilich auch Versuchungen und Gefahren mannigfacher Art, die an die neuen Bruderschaften herantraten, und wir finden sie infolgedessen fast fortwährend in Schwankungen, die uns nicht ver-

wundern können. Eine der ersten Versuchungen war die, daß die Bruderschaft dazu neigte, sich in pietistischen Konventikeln eigensinnig zu lokalisieren und abzuschließen. Die Kirche arbeitete dagegen, indem sie für weitsichtige Führer sorgte. Sie schärfte immer von neuem den Anschluß an die Minderbrüder oder, als sich ähnliche Genossenschaften bei den Dominikanern bildeten, an die Dominikaner und Unterordnung unter die Bischöfe ein. Viel Schwierigkeiten ergaben sich weiter daraus, daß die Brüder von der Buße mit den lokalen Obrigkeiten in Konflikt gerieten. Diese wollten es nicht ruhig hingehen lassen, daß die Brüder durch ihre Weigerung, Waffen zu tragen, die städtischen Milizen schwächten, ohne einen entsprechenden Ersatz zu leisten, daß sie im weiteren auch sonst vom öffentlichen Leben sich zurückzogen und mit ihren pazifistischen Neigungen für die epidemische Kriegspolitik der einzelnen Städte kein Interesse zeigten. Die Kurie suchte hier nach Möglichkeit die Bruderschaften zu beschützen und Konflikten vorzubeugen. Nikolaus IV. erlaubte ihnen deshalb das Waffentragen, schränkte es aber auf bestimmte Fälle ein: Verteidigung der Kirche, des christlichen Glaubens, der engeren Heimat oder wenn die Minister es erlaubten. Mit dieser päpstlichen Bestätigung Nikolaus' IV. vom Jahre 1289 erhielt die Regel feste Form und den Minderbrüdern wurde die Leitung des dritten Ordens gesichert. Schon im 13. Jahrhundert hatten die Bruderschaften köstliche Früchte gebracht, von denen viele im verborgenen reiften, aber zwei nicht verborgen gehalten werden konnten und bis in unsere Zeit die Blicke und die Bewunderung der Christen mit Recht auf sich ziehen: die heilige Elisabeth von Thüringen und der König Ludwig IX. der Heilige von Frankreich.

Für die Zeit, in der die Organisation des dritten Ordens stattfand, lag seine Bedeutung vor allem darin, daß durch denselben die beste Abwehr gegen das Waldensertum geboten wurde, indem die berechtigten Ziele der Bewegung innerhalb der Kirche sichergestellt und für die Vertiefung des religiösen Lebens in den städtischen Schichten Mittel an die Hand gegeben wurden, die auch heute noch wirksam sind. Das Verdienst daran wird zu einem guten Teil dem weitblickenden Kardinal Hugolin zuzuschreiben sein.

Noch haben wir nicht alle Richtungen erwähnt, nach denen die Persönlichkeit des Heiligen von Assisi wirkte. Es fehlt noch eine, an die man gewöhnlich nicht denkt, die aber unsere Aufmerksamkeit gerade erregt, da wir die wachsende Ausbreitung der christlichen Kultur des Abendlandes von einer Periode zur anderen zu verfolgen haben. Franz gab den Anstoß zu den außereuropäischen Missionen. Er tat das in einer Weise, die wir noch gut verfolgen können und die unserer näheren Beachtung wert ist.

Seinem brennenden Herzen genügten die Predigten in Italien nicht mehr, seitdem er bei ihnen nicht so wie am Anfange reichliche Schmach und manchen Spott einerntete, sondern vielmehr als bewunderter heiliger Mann Ehre und Huldigung empfing. Den Martertod am Kreuze

hatte Christus für uns Menschen zum Zeugnis für die Wahrheit seiner Lehre erlitten. Was wollten demgegenüber die Beschwerden, Entsagungen, Verspottungen bedeuten, welche die Missionsreisen in christlichen Ländern mit sich brachten? Nahmen nicht die Kreuzesritter mehr auf sich, welche ihr Leben im Kampfe mit den Ungläubigen auf das Spiel setzten? Der alte ritterliche Sinn drängte Franz dazu, Christus bis zum Martertode nachzufolgen. Vor den Ungläubigen in der Aussicht auf den Martertod den Christenglauben zu verkünden, das war der höchste von seinen Herzenswünschen. Früh tritt uns derselbe entgegen.

Schon im Jahre 1212 faßte er den Plan, den Sarazenen das Evangelium zu predigen, aber das Schiff, das er bestieg, wurde an die slawonische Küste verschlagen, und Franz mußte damals nach Italien zurückkehren. Bald trieb es ihn, um das gleiche Ziel zu erreichen, nach einer anderen Seite. Zu dem gefürchteten Almohadensultan Mohammed-en-Nasir wollte er nach Marokko gehen. Er konnte dort eine christenfeindliche Stimmung wie nirgendwo voraussehen. Der Sultan war kurz vorher 1212 in den Navas de Tolosa von den vereinten Kräften der christlichen Ritter Spaniens geschlagen worden, hatte nach Afrika zurückgehen müssen und knirschte voll Wut über seine Niederlage. Aber Franz wollte gerade ihn aufsuchen, um ihn mit den Waffen der Lehre und des Gebets zu bezwingen oder den Martertod zu erleiden. Zu Fuß ging er mit einem Gefährten durch Südfrankreich nach Spanien. Doch hier zwang ihn eine Krankheit, seine Reise aufzugeben und nach Italien zurückzukehren. Aber der Gedanke an die Bekehrung der Ungläubigen wirkte in ihm weiter.

Auf dem Generalkapitel von 1217 entsandte er eine Reihe von Brüdern nach Syrien, 1219 neue Gruppen nicht nur in die verschiedenen Länder der Christenheit, sondern auch nach Marokko und Tunis und nach dem Orient. An die Spitze der für den Orient bestimmten stellte sich Franz selbst. Ihm schwebte der abenteuerlichste aller Missionspläne vor. Während die Kreuzfahrer schon seit einem Jahre erbittert mit den Sarazenen um die Nilfeste Damiette kämpften, wollte er dem Hauptfeind der Christen, dem Oberbefehlshaber der Sarazenen, dem Sultan El-Kamil selbst, in dessen Lager das Evangelium verkünden. Es war im Herbst 1219, als Franz diesen Plan ausführte. Zum Erstaunen der Kreuzfahrer verließ er, nachdem er den Segen des päpstlichen Legaten und Oberbefehlshabers Pelagius empfangen, mit seinem Gefährten Illuminatus das Christenlager und ging waffenlos zum Feinde hinüber. Bald wurden die Brüder von sarazenischen Streifwachen ergriffen, von denen sie gefesselt, beschimpft und geschlagen wurden; da aber Franz sich verständlich machen konnte, indem er fortwährend „Soldan“, „Soldan“ rief, so brachte man ihn vor den Sultan. Dieser, an und für sich eine friedliebende Natur, der gern durch Verhandlungen mit den Christen den Krieg beendet hätte, empfing die beiden nicht unfreundlich. Er konnte ja sogleich sehen, daß er von ihnen keine Arglist zu befürchten hatte. Auch mochten

ihn die fremdartigen Worte fesseln, die er von Franz über die Armut Christi zu hören bekam. Wie glühend mag Franz vor ihm gesprochen haben! Wenn es einer verstand, dem Sultan nahezu legen, daß die Macht der christlichen Wahrheit nicht in der Gewalt des Schwertes, sondern in der inneren Kraft der Lehre bestand, so war es Franz. Mehrere Tage hindurch konnte er vor dem aufmerksam zuhörenden Sultan von der christlichen Religion sprechen. Aber dann mußte er aufhören. Der Sultan wurde unruhig wegen des Fanatismus seiner Umgebung, die mit Mißtrauen die vielen Konferenzen zwischen ihrem Oberhaupt und den christlichen Männern beobachtete. El-Kamil verabschiedete also den Franz, gab ihm aber ein sicheres und ehrenvolles Geleit auf den Heimweg, und seine Abschiedsworte an Franz lauteten: „Bete für mich, daß Gott mir den Glauben offenbare, der ihm der wohlgefälliger ist.“⁴¹

Die Marterkrone, welche eben damals im Januar 1220 fünf nach Marokko entsandte Brüder — die ersten Franziskanermärtyrer — erlitten, wurde Franz im Orient nicht zuteil. Darum verließ er wohl enttäuscht das Morgenland. Aber entschädigt wurde er durch die Stigmata, die ihm auf dem Berge von Alverna am Feste von Christi Erhöhung am Kreuze, einem der höchsten Feste der Kreuzzugszeit, am 14. September 1224 zuteil wurden. Erst im Zusammenhang mit dem nach der Marterkrone verlangenden Wunsche des Heiligen verstehen wir ganz die tiefe innere Freude, die er über den Empfang der Wundmale Christi empfand.

Diese Missionspläne Franzens sind für die weitere Richtung, die das religiöse Leben im Abendlande erhielt, außerordentlich wichtig. Nun erst empfing das kleine europäische Abendland, das bis dahin hinter der alten Kultur von Byzanz und der des Islam weit zurückstand, jenen Beruf, den es bis heute in steigendem Maße erfüllt hat, und der uns trösten kann über den großen inneren Abfall, den wir um uns herum vom Christentum sehen, den Beruf, die christliche Lehre über die ganze Erde zu verbreiten.

Bis zu Franz war eigentlich der Gedanke, außerhalb des Abendlandes den christlichen Glauben zu verkünden, wenig vorhanden. Wohl ist das Christentum durch fromme Männer unter den Germanen verbreitet und auch bei den Slawen verkündet worden. Aber das Vordringen des Christentums war hier zugleich das Vordringen einer höheren Kultur und wurde vielfach allein in dieser Weise verbreitet. Darum sehen wir auch nur wenige Märtyrer unter den Missionaren. Der heilige Bonifatius mit einigen seiner Landsleute, der hl. Adalbert und Bruno von Querfurt und einige ihrer Zeitgenossen glänzen allein mit der Märtyrerkrone. Wir können das auch daraus erklären, daß es bis dahin — sehen wir von den Iren ab — eigentlich keine Ordensleute gab, deren Beruf die Ausbreitung des Evangeliums war. Die Benediktiner, denen als Aufgabe hauptsächlich das Chorgebet vorgeschrieben war, hatten in diesen Zeiten mehr den Beruf, die christ-

⁴¹ Zeitschrift f. Kirchengesch. XVI (1896), 83.

liche Kultur zu sichern und weiterzugeben, als sie in Missionsarbeit zu verbreiten. Das angelsächsische Missionswerk war bei ihnen von außen durch Papst Gregor I. angeregt worden.

Franzens Orden war aber von vornherein darauf angelegt, das Evangelium dort zu verbreiten, wo seiner Ausbreitung die größten Gefahren gegenüberstanden, bei den Sarazenen, die eben im furchtbarsten Kampf mit den Christen lagen, die nur geringschätzig auf die Christen, denen sie sich vielfach überlegen fühlten, herabsahen, und bei denen so gut wie gar keine Aussichten für die Fortschritte des Evangeliums vorhanden waren. Bis zu den Kreuzzügen hatte sich das christliche Abendland dem Islam gegenüber in der Defensive gehalten. Das wurde nun anders. Wie die Kreuzzugsritter mit den Waffen in der Hand in die Kernländer des Islam eindringen, so wagte es Franz zum ersten Male, als mutiger Verkünder der christlichen Lehre bis zum Oberhaupt des Islam zu gehen. Er eröffnet die Reihe jener Glaubensboten, die seit dem 13. Jahrhundert, als der Kulturunterschied zwischen dem Islam und dem Abendlande sich auszugleichen begann, tief nach Asien bis nach China vordrangen, jener außereuropäischen Missionare, deren Zahl nun nicht mehr zu Ende gehen sollte. Er zeigte zugleich eine schönere, eine höhere Betätigung christlichen Glaubenseifers, indem er darauf hinwies, daß man nicht mit dem Schwerte in der Hand, sondern mit dem flammenden Herzen, dem Beispiele und der Belehrung das Christentum bei den Ungläubigen verbreiten sollte. Franz ist in der Tat die fruchtbarste Edelblüte aus der Zeit der Kreuzzüge.

Unterdessen hatte die Hauptmasse der Waldenser sich immer mehr zur Kirche in Gegensatz gestellt. Sie schieden sich in zwei Gruppen, die lombardische und die französische. Die lombardische Gruppe setzte sich besonders aus städtischen Handwerkern zusammen und verwarf ganz die katholische Hierarchie, entfaltete auch eine rege Propaganda über die Alpen nach Deutschland und in den westslawischen Ländern, während bei den französischen Waldensern immer noch einige mit der katholischen Kirche in Verbindung zu bleiben suchten. Scharf ging in Italien vornehmlich die Inquisition gegen sie vor.

Auch bei den Waldensern finden wir nun eine Zweiteilung wie bei den Katharern, eine obere Klasse der „Vollkommenen“, die sich zum völligen Verzicht verpflichteten und die evangelische Armut buchstäblich durchführen wollten, für deren Unterhalt die zweite Klasse der „Gläubigen“ sorgte, die das Leben in der Welt fortsetzten. Die „Vollkommenen“ wurden Apostel genannt und suchten durch Predigt zu wirken, zunächst durch Mahnungen zu sittlicher Einkehr. Sie verboten den Eid und das Blutvergießen, erklärten sich gegen die Todesstrafe und den Kriegsdienst. Dann sprachen sie aber auch ohne kirchliche Ermächtigung von Sünden los. Unter den „Gläubigen“ gab es große Verschiedenheiten. Manche verblieben in der Kirche und empfingen in ihr die Sakramente, legten aber dann, wenn möglich,

einem Waldenserpriester ihre Beichte ab. Denn es bildete sich bei den Waldensern eine besondere Hierarchie, für die es natürlich gegenüber der katholischen Kirche nur mehr schroffe Ablehnung gab. Die „Vollkommenen“ teilten sich in die drei Stufen der Bischöfe (*maiores* oder *maiores*), Priester und Diakone (*iuniores*, *minores*), die jährlich ein- oder zweimal zu einem Generalkapitel zusammenkamen. Unter den Befugnissen der Bischöfe finden wir auch die Feier der Eucharistie, die einmal im Jahre am Gründonnerstag stattfand.

Nirgends wurde die ketzerische Bewegung so stark wie im Süden Frankreichs, wo Katharer und Waldenser verschmolzen und nach der Stadt Albi in Languedoc die Albigenser genannt wurden. Hier bekamen die Gegensätze eine furchtbare Schärfe, deren erste Anzeichen bei den Predigten des Pierre de Bruis in der Provence, in den Diözesen Arles und Embrun hervortreten. Er wollte keine Kirchen haben, predigte gegen Messe und Eucharistie und hatte einen besonderen Haß gegen die Kreuze, die er überall zusammentragen und verbrennen ließ, weil sie an das Marterinstrument Christi erinnerten. An dem Feuer der Kreuze ließ er sich an Fasttagen, auch am Karfreitag, Fleisch braten. So rief er eine große Wut gegen sich hervor. Von einem Ort zum anderen gejagt, wurde er um 1130 ergriffen und lebendig verbrannt. Sein Nachfolger wurde hier der redegabte Heinrich von Lausanne, der zuerst die Gläubigen in Le Mans gegen ihre Geistlichen aufgeregt hatte. Gegen ihn predigte in Südfrankreich der hl. Bernhard, der aber mit Entsetzen sah, wie weit die kirchliche Entfremdung in der Provence um sich gegriffen hatte, wie ihm der Adel und die oberen Schichten der Bürgerschaften den Rücken drehten.

Im Jahre 1167 hielten die Albigenser eine Art Konzil zu St. Felix de Caraman, wo ein häretischer Bischof von Konstantinopel, Niketas, erschien und in Südfrankreich Diözesen abgegrenzt wurden. Zehn Jahre darauf schrieb der Graf Raimund V. von Toulouse dem Generalkapitel von Citaux über die Fortschritte der Irrlehre: „Sie trennt in den Familien Mann und Frau, Sohn und Vater, Schwiegertochter und Schwiegermutter. Priester selbst haben sich anstecken lassen. Die Kirchen sind verlassen und verfallen. Man verweigert die Taufe, man schmäh't die Eucharistie, man spottet über die Buße, man will nichts von der Erschaffung des Menschen und der Auferstehung des Fleisches wissen, und was ungeheuerlich ist, man führt zwei Urquellen des Seins ein. Die einflußreichsten Leute meines Gebietes haben sich anstecken lassen. Die Menge ist ihrem Beispiel gefolgt und hat den Glauben verlassen, so daß ich nicht die Kraft habe, das Übel zu unterdrücken. Da das geistliche Schwert nichts mehr auszurichten vermag, muß mit dem leiblichen Schwert dreingeschlagen werden.“¹ In Toulouse waren die Häretiker so zahlreich, daß sie diejenigen, welche den katholischen Glauben noch übten, auf der Straße verhöhnten, mit Fingern auf sie wiesen. Diese weite Abwendung in der Kirche hatte leider auch ihren Grund in schweren Mißständen unter dem Klerus.

¹ Gervasii chronic. Recueil des historiens de la France XIII, 140 a.

In dem Sprengel des Erzbischofs Berengars II. von Narbonne (1191—1211) war es nichts seltenes, daß Mönche und Chorherren ihre Ordensgewänder abwarfen, Frauen zu sich nahmen und weltliche Berufe ergriffen, Geldgeschäfte trieben, als Advokaten oder Ärzte sich Geld zu verdienen suchten. Als die Kirche mit den Strafmitteln der Inquisition eingriff, gebrauchte die Gegenseite auch Gewaltmittel. Es gab Scharen, die Kirchen anzündeten. Ja sie reizten ihre Gegner auf das äußerste, indem sie konsekrierte Hostien mit Füßen traten. Das dritte Laterankonzil hatte schon 1179 aufgefordert, gegen die Ketzer das Schwert zu ergreifen. Seit der Zeit hörten die Kämpfe hier Jahrzehnte hindurch nicht auf. Als päpstliche Legaten und Prediger mit ihren Ermahnungen ohne jedes Ergebnis blieben und die Albigenser nur zunahmen, trat Dominikus auf diesem heißen Boden auf.

Dominikus kannte die religiöse Bewegung seiner Zeit genau in ihren Licht- und Schattenseiten. Mit voller Sachkenntnis hat er gegen die Abirrungen seiner Zeit einen Damm errichten wollen. Ihm geht also der naive Zug ab, den wir bei Franz von Assisi treffen. Es fehlt bei ihm infolgedessen auch die Romantik, die die Person des Ritters der Armut umgibt. Dominikus war ein wohlgeschulter Theologe, der genau ein Urteil abwog und wohl zu unterscheiden wußte. Wollte Franz durch das Gemüt seine Zeit fortreißen und zur Einkehr bringen, so wollte Dominikus die Irrenden durch den Verstand auf den rechten Weg der Kirche zurückbringen.

Geboren 1170 zu Caleruega, einem Dorfe in Alt-Castilien, entstammte Dominikus dem altspanischen Geschlecht der Guzman. Nachdem er seine philosophischen und theologischen Studien in Palencia beendet hatte, wurde er mit 25 Jahren Kanoniker in dem regulierten Chorherrenstifte zu Osuma, welches mit seiner Unterstützung durch den Bischof von Azevedo, Diego oder Didac, reformiert wurde. Mit seinem Bischof reiste Dominikus in den Jahren 1203/4 nach Südfrankreich und erkannte an Ort und Stelle die Gefahr, welche der Kirche von den Albigensern drohte. Beide begriffen, daß die Albigenser nur dann mit Erfolg bekämpft werden könnten, wenn man dem Volke wieder die wirklichen Vorzüge der kirchlichen Lehre zu zeigen vermöchte. Nicht durch äußeren Glanz und herrisches Auftreten, sondern durch Prediger, die wie die Apostel in Armut wandeln, wollten sie die Schwankenden belehren, den Irrgläubigen entgegentreten. Die Armut war ihnen das Mittel, durch das sie sich die Irrenden zugänglich machen wollten. So zog Dominikus zuerst zwei Jahre mit seinem Bischof predigend bei dem Volke umher.

Der Bischof faßte wohl zuerst den Gedanken, eine Genossenschaft solcher Prediger zu gründen, aber Dominikus führte ihn aus. Der erste Stützpunkt dazu war das im Jahre 1206 zu Prouille in der Diözese Toulouse für die Aufnahme bekehrter Albigenserinnen gegründete Kloster. Neben dem Frauenkonvent war ein Männerkloster, dessen Brüder sich mit der Seelsorge der Schwestern befaßten und dessen Prior die Verwaltung der beiden Konvente führte. Von 1208 ab wirkte

Dominikus allein, nachdem Diego in seine Diözese zurückgekehrt und gestorben war. Er fand Genossen und suchte sie in einem kirchlichen Verband zu organisieren. Ein Bürger von Toulouse, der sich Dominikus anschloß, schenkte ihm ein Haus daselbst bei der Romanus-Kirche. Das war das erste Heim seiner Genossenschaft, die der Bischof anerkannte, dem sie aber zuerst auch untergeordnet war, solange sie auf die Diözese Toulouse beschränkt war. Um die Bestätigung Roms zu erlangen, begab sich Dominikus 1215 zu Innocenz III. Hier stellte man ihm nun die Bedingung, welche das Laterankonzil von 1215 festgesetzt hatte, um willkürlichen Ordensgründungen entgegenzuwirken. Er sollte sich eine der bestehenden Ordensregeln zur Grundlage nehmen. Dominikus war als Domherr von Osmâ Augustiner-Chorherr gewesen. So verpflichtete er seine Genossen auf die Augustinerregel. Das, was an Sonderbestimmungen nachher hinzukam und die Eigenart des Dominikanerordens bildete, wurde durch Constitutionen festgelegt. Honorius III. bestätigte dann den neuen Orden 1216 und gab ihm 1217 den Namen der Prediger-Brüder.

Anfangs war das erste Ordenshaus in Toulouse von einem Augustiner-Chorherrn-Stift, das Güter, Rechte und Privilegien besaß, nicht viel verschieden. Sein Wirkungskreis sollte aber bald erweitert werden. Die Kurie in Rom, an die sich Dominikus immer vertrauensvoll anschloß, förderte solche Pläne. Das Kloster sollte nur die Stätte für die Heranbildung neuer Mitglieder sein und die Zentralstation für Wanderprediger. An Stelle des Chorgebetes sollte die Predigt den Kern ihrer Tätigkeit bilden. Im Jahre 1217 schon sandte Dominikus die Mitglieder seiner kleinen Genossenschaft in die Welt, und zwar hauptsächlich in die Zentren der abendländischen Kultur nach Rom, nach Paris, das damals die Hauptschule der Theologie geworden war, und nach Bologna, der berühmten Juristenschule. Honorius III. empfahl am 11. Februar 1218 allen Bischöfen und Prälaten die „Brüder des Predigerordens, die das Wort Gottes ohne Bezahlung zuverlässig darbieten, sich dem Heile der Seelen weihen und, indem sie allein dem Herrn folgen, das Banner der Armut aufgepflanzt haben.“¹ Damit bekam der Orden seinen universellen Charakter, aber auch den eines Bettelordens.

Interessant ist es zu sehen, wie die beiden gleichzeitig entstehenden Orden der Minoriten und Dominikaner sich nahe kamen und auf einander einwirkten. Viel ist über ihr Verhältnis zueinander und das ihrer Stifter geschrieben worden. Was bei dem einen Orden das erste war, stand bei dem andern Orden in zweiter Linie. Das Wirken durch Wissen und Belehrung stand anfangs bei den Franziskanern sicher nicht im Vordergrund. Ihnen war es in erster Linie, dem Vorgang des Stifters folgend, darum zu tun, durch das Beispiel der armen Nachfolge Christi und durch die aus dem Herzen quellende Unterweisung zu wirken. Für die Dominikaner, deren ganze Entwicklung von wohl

¹ Balme et Lelaidier, Cartulaire I, 156.

überlegten Erwägungen aus geleitet wird, war die Predigt und die Vorbereitung darauf durch gründliches Studium das erste. Das Armutsideal kam bei ihnen erst allmählich hinzu und blieb dann immer an zweiter Stelle als ein dem Zuge der Zeit entsprechendes Mittel für ihren Hauptzweck, die Predigt. Die Franziskaner andererseits konnten, als sie besonders in den Universitätsstädten Fuß faßten und die Bedeutung der neuen Hochschulen erkannten, sich der Pflege der Wissenschaften nicht entziehen, denn sie verstärkten damit die Bildung ihrer Prediger, und sie wollten ja von Anfang an apostolisch wirken. Der Unterschied hatte auch seinen Grund in den Personen der beiden Ordensstifter. Franz wirkte naiv, aber genial intuitiv, Dominikus anders, nicht minder groß, in ruhigem Überlegen und Abwägen.

Die beiden Ordensstifter lernten sich persönlich bei dem General Hugolin kennen, der für beide großes Interesse hatte: dem einen das Gesichtsfeld weitete, den andern zu weiser Beschränkung drängte. In den beiden neuen Gründungen sah er mit prophetischem Blick die Kräfte, durch die die Kirche erneuert werden sollte. Er erkannte sogleich aber auch die Gefahren, denen die neuen Bildungen ausgesetzt waren. Hätte er über die Gestaltung der Gründungspläne entscheiden können, so hätte er die beiden Ordensideen zu einer Gründung wohl vereint. Ihre Vereinigung hätte seinem Ideal am meisten entsprochen. Er sah, wie ausgezeichnet sich die beiden Orden ergänzten, gleich Verstand und Herz in dem einzelnen Menschen. Die von Franz ausgehende Richtung wirkte ausgezeichnet dadurch, daß die Kräfte des menschlichen Gemüts der Aufnahme der christlichen Lehre unbeschränkt zur Verfügung gestellt wurden. Das Beispiel des Poverello konnte sogleich von jedem begriffen werden, der ein empfängliches Gemüt hatte. Daher der hinreißende Eindruck seiner Persönlichkeit, die große Volkstümlichkeit, die überraschend schnelle Ausbreitung der Minderbrüder. Aber bei denjenigen, die nüchtern dachten, konnte die Autorität des Stifters leicht ins Schwanken kommen. Anders bei Dominikus. Er fand mit seinen wohlbegründeten Erwägungen und lange gereiften Entschlüssen bei den Seinen eine Autorität, die, wenn sie einmal Wurzeln gefaßt, nicht mehr erschüttert wurde. Hingegen mochte seine Genossenschaft auf die breiten Massen nicht so hinreißend wirken. Sie brauchte für ihre Zwecke Gelehrte, die sich an den Verstand des Menschen wandten und mit Verstandesgründen operierten, die man von der Ferne wohl anstaunte, für die man sich aber nicht so ohne weiteres begeisterte. Der Orden des heiligen Dominikus machte darum zuerst langsamere Fortschritte als der der Minderbrüder, aber seine Fortschritte, bei denen er sich immer von der Kurie leiten ließ, waren darum sichere, und wurden nicht durch solche Spaltungen aufgehalten, wie sie der Idealismus bei den Franziskanern hervorbringen mußte. Dafür lag nun bei den Dominikanern wieder die Gefahr vor, daß sie allzusehr die Verstandesrücksichten zur Geltung brachten und die Imponderabilien des menschlichen Gemütes zu wenig einschätzten.

Als die beiden Ordensstifter einmal bei Hugolin zusammenkamen, wahrscheinlich im Frühjahr 1220, machte ihnen der Kardinal ein seltsames Angebot. Er wollte aus ihren Orden eine Pflanzschule für die Hirten der Kirche machen. Aber beide wiesen es zurück, daß aus ihren Orden die Bischöfe genommen werden sollten. In der Erzählung folgt dann die schöne von Andrea della Robbia in der Loggia di S. Paolo von Florenz dargestellte Szene, wie Dominikus den Poverello bat, ihm den Strick zu überlassen, den er trug. Franz war es schwer, sich von der Demut des Bittenden besiegen zu lassen, gewährte indes schließlich die Bitte. Beide legten die Hände ineinander und schütteten in Äußerungen warmer Bruderliebe ihre Herzen aus.

Bald darauf fanden für die beiden Orden die entscheidenden Generalkapitel in der Pfingstwoche 1220 statt, für die Dominikaner in Bologna, für die Minoriten bei Portiuncula bei Assisi. Dominikus wollte schon im Jahre 1216 den Armutsgrundsatz in seiner Genossenschaft einführen, hatte das aber, wohl wegen Widerspruchs des Bischofs von Toulouse, nicht durchführen können. Nun er direkt unter Rom stand und päpstlicher Zustimmung sicher war, drang er in Bologna, gewiß durch das Beispiel Franzens bestärkt, darauf, daß seine Brüder den Verzicht auf gemeinschaftlichen Besitz zu dem auf persönlichen Besitz hinzufügen sollten. Dabei ging man aber nicht bis zum Äußersten, sondern erlaubte ein gewisses Minimum. An dem Besitz von Kirchen und Klöstern, auf den Franz auch verzichtet haben wollte, hielten die Dominikaner fest. Der Verzicht auf Grund und Boden wurde aber ausgesprochen, und das erschwerte nicht die Predigertätigkeit, erleichterte vielmehr das Herumziehen, denn es überhob die Brüder der vielen Sorgen, welche die Verwaltung von Eigentum an Grund und Boden mit sich brachte und durch die die alten Orden damals mehr niedergehalten als gefördert wurden.

Bei den Minderbrüdern wurde damals unter dem Einfluß Hugolins beschlossen, eine neue Regelredaktion zu entwerfen, durch welche die buchstäbliche Durchführung des Evangelientextes: „Nehmet nichts mit auf den Weg“ im Interesse der Studien gemildert werden und der Orden eine feste Organisation erhalten sollte. Franz fiel es sehr schwer, sich dazu bereit zu erklären, und er legte damals die Leitung der Genossenschaft in die Hände des Petrus Catanii.

So kamen sich die beiden Orden näher, die Dominikaner, indem sie das Armutsprinzip so weit annahmen, als es den Zwecken ihrer Vereinigung entsprach, die Minoriten, indem sie von dem Armutsprinzip soviel aufgaben, daß eine Organisation und die Ausbildung der Prediger möglich war, ersterer, indem ihr Stifter in der Organisation wie immer wegleitend war, der zweite, indem er anderen die Organisation überließ.

Die Dominikaner waren anfangs in ihrem Zusammenleben nicht viel verschieden von den Konventen der älteren Orden. Besonders waren die Prämonstratenserstatuten dafür in den ersten Zeiten maßgebend, da ja die Prämonstratenser auch die Augustinerregel als

Grundlage hatten. Aber der eigentliche Zweck wurde bei Dominikus dabei für seinen Orden immer als Norm angesehen. Das Chorgebet sollte nicht übermäßig ausgedehnt werden, von Handarbeit war keine Rede. Das Studium sollte nirgends behindert werden.

In der Gesamtorganisation, welche die Generalkapitel verbürgten, gingen die Dominikaner wie die Minoriten auf das Beispiel der Cistercienser zurück, das dem genossenschaftlichen Zug der Zeit so gut entsprach und vielleicht auch von Hugolin den beiden Orden nahegelegt worden war. Gemeinsam war den beiden Orden auch die weitere Zentralisation in den Händen eines gewählten Generals, die Einteilung in Provinzen, die von Provinzialprioren und Provinzialkapiteln geleitet waren. Die Dominikaner bildeten die konstitutionelle Form noch mehr aus als die Minoriten. Bei den Dominikanern wurden die Provinziale von Anfang an gewählt, während bei den Minoriten die Provinziale bis 1245 von dem General ernannt wurden. Sodann spielten bei den Dominikanern neben den Oberen die Definitoren eine bemerkenswerte Rolle. Es sind Vertrauensmänner, die auf den Provinzialkapiteln als Vertreter der Bruderschaft gewählt wurden und zunächst den ständigen Beirat für die Provinzialen bildeten. Während die Provinzialprioren nur alle drei Jahre auf den Generalkapiteln zusammenkamen, traten in den zwischenliegenden zwei Jahren die Generaldefinitoren zusammen, die auch die Amtsführung des Generals zu überwachen hatten. Sodann hatten die Dominikaner gleich den Cisterciensern Visitatoren. So war für kontrollierende Organe reichlich gesorgt; überall waren gewissermaßen Sicherheitsventile vorhanden, durch die sich jede Unzufriedenheit Luft machen konnte. Nicht mit Unrecht bezeichnet man die Verfassung des Dominikanerordens als die klösterliche Musterorganisation des Mittelalters.¹

Die Ausbreitung des Dominikanerordens erfolgte nicht so rasch wie die der Franziskaner, aber ruhiger. Sie schritten mit großem Bedacht voran, der auch berechtigt war, denn es fehlte nicht an Schwierigkeiten, die in der Hauptsache bei beiden Orden die gleichen waren. Der Weltklerus sah in den Städten die Beteiligung der Bettelmönche an der Seelsorge nicht selten mit Mißtrauen an. Der Grundsatz der Besitzlosigkeit von Grund und Boden, den die Dominikaner nur als ein Mittel zum Zweck übernommen hatten, wurde von ihnen allmählich aufgegeben, als der Bettel in Verruf kam. Die Bettelarmut erleichterte schließlich dem Orden nicht mehr seine Predigtstätigkeit, sondern erschwerte sie. Papst Martin V. erlaubte 1475 den Dominikanern den Erwerb liegender Güter. Hingegen machte den Minoriten der hoch gesteigerte Idealismus immer Schwierigkeiten. Eine strengere und eine mildere Richtung standen sich oft scharf gegenüber und lösten einander in der Leitung des Ordens ab, manchmal in schroffem Wechsel, was schließlich zu offenen Spaltungen führte. Es gelang nicht, die mittlere Linie überall festzuhalten, welche der hl. Bonaventura als General 1257—74 vorzeichnete.

¹ Hauck, Kirchengeschichte IV⁴, 409.

Wie die Franziskaner hatten auch die Dominikaner einen zweiten und dritten Orden. Den zweiten Orden, die Dominikanerinnen, begründete der Stifter durch das Nonnenkloster zu Prouille im Jahre 1206. Als Dominikus von Papst Honorius III. beauftragt wurde, eine Reform der Frauenklöster in Rom anzubahnen, sammelte er Nonnen in dem restaurierten Kloster zu S. Sisto in Rom und bestellte 1220 zur ersten Priorin die Schwester Blanca von Prouille. Die Einrichtungen (Institutiones) von Prouille, die die Stelle einer Regel einnahmen, galten auch in Rom. Gregor IX., der frühere Kardinal Hugolin, gab ihnen den Namen von S. Sisto, in dem Gedanken, das in Rom errichtete Nonnenkloster zu einem Musterkloster zu machen. Diese ältesten Institutionen von S. Sisto sind nur erhalten in einer Bulle, die Papst Gregor IX. 1232 den Bußschwestern von der heiligen Magdalena gab.¹ Im Jahre 1259 bekamen die Dominikanerinnen eine neue Regel durch den fünften General der Dominikaner, Humbert de Romanis. Der Orden war beschaulich mit strenger Klausur. Die Kleidung entsprach der der Predigerbrüder, die auch nach einigen Schwankungen ihre Leitung übernahmen.

Der dritte Orden der Dominikaner hat wohl seine Anfänge in einer Organisation, die der Bischof Fulko von Toulouse, wahrscheinlich im Einverständnis mit Dominikus, schuf. Um seinen getreuen Katholiken die Ablässe der Kreuzfahrer gegen die Albigenser zu verschaffen, faßte er sie in einer Bruderschaft zusammen, die er Miliz Christi nannte. Daraus entwickelte sich die Vereinigung von Weltleuten, „Brüdern und Schwestern von der Buße des hl. Dominikus“ zum Zwecke der Weltheiligung. Sie bekam von dem Dominikaner-General 1285 eine Regel. Um diese Zeit erhielt der dritte Orden des heiligen Franziskus, der auch ursprünglich den Namen „Brüder und Schwestern von der Buße“ hatte, eine erst von Leo XIII. abgeänderte feste Norm durch die päpstliche Bestätigung von 1289.

Wollen wir die Tätigkeit der Franziskaner und Dominikaner im allgemeinen würdigen, so liegt es zunächst nahe, darauf hinzuweisen, wie sie durch das Armutsprinzip der sich schrankenlos entwickelnden materiellen Kultur einen Hemmschuh angelegt haben. Hier tritt uns zuerst deutlich entgegen, daß die Kirche sich nicht schlechtweg für jede Weiterentwicklung einsetzen wollte. Aufgehalten wurde die Bewegung, die die Kirche seit Beginn des Mittelalters mit der abendländischen Kultur verknüpfte, zwar nicht, und weil es kein dauerndes Aufhalten gab, darum kamen die Leiter der Kirche in den Zeiten der Renaissance und des Humanismus zu einer noch schlimmeren Verweltlichung, als wir sie im 12./13. Jahrhundert wahrnehmen. Aber es war doch grundsätzlich von dauernder Bedeutung, daß ein Einspruch gegen die schrankenlose Förderung der Kultur erfolgte. Man darf nicht sagen, daß die Kultur damit als solche gehemmt wurde. Denn in letzter Linie ist die Kultur die harmonische Pflege menschlicher Betätigung auf den verschiedenen Gebieten. Daß eine einseitige Pflege

¹ Simon, L'ordre des pénitentes de S.^{te} Marie-Madeleine (Frib. 1918).

des Luxus und der Genuß des Reichtums erschlafft, lehrten uns ja schon die antiken Historiker vor dem Auftreten des Christentums. So sind Schranken, die hier gezogen werden, und Warnungen, die in Zeiten gefährlicher Überstürzung ertönen, in Wirklichkeit nicht kulturfeindlich, sondern kulturerhaltend und kulturfördernd. Der Kirche des 13. Jahrhunderts tat es not, daß sie gemahnt wurde. Sie durfte ihre Aufgabe nicht darauf hinauslaufen lassen, an der Spitze der materiellen und irdischen Entwicklung zu stehen. Ihr müssen immer zuerst die Ideale im Vordergrund stehen, die ihr Stifter ihr gewiesen.

Wir können sagen, daß der Weltgeist und die kirchenfeindlichen Tendenzen, die nicht zuletzt durch die Berührung mit dem Orient und dem Islam in das Abendland kamen, durch die Bettelorden gebrochen wurden. Die beiden Orden gaben der Kirche neue Kräfte mit hohem sittlichem Idealismus, durch deren Hilfe die Päpste die häretische Bewegung meisterten. Diese Kräfte wirkten noch besser als die scharfen Waffen der Inquisition, die den Bettelmönchen auch noch in die Hand gedrückt wurden. Allenthalben gebrauchten die Päpste die neuen Hilfstruppen. Vornehmlich verwendeten sie dieselben im Kampf gegen Friedrich II. in Italien.

Der Einfluß der neuen Orden drang viel tiefer ein als der der alten Orden. Diese hatten in der Hauptsache nur durch Schrifttum und Unterricht auf die außerhalb ihrer abgeschlossenen Klöster liegende Welt gewirkt. Die Franziskaner und Dominikaner wirkten unmittelbar durch die Predigt und die Organisation der in ihrem Geist wandelnden Weltleute. Wie sie so wirkten, erkennen wir aus einer anonymen Beschwerde, die mit Unrecht dem Kanzler Friedrichs II., dem so unglücklich endenden Petrus de Vineis, zugeschrieben wurde, vielmehr von einem eifersüchtigen Weltgeistlichen, vielleicht aus Amiens, stammen muß. Dort heißt es: „Den Klerus suchten sie aus allen seinen geistlichen Würden zu verdrängen. Sie maßten sich die Spendung des Bußsakramentes, der Taufe, der Letzten Ölung bei den Kranken und das Begräbnis auf ihren Friedhöfen an, und um unser gutes Recht vollkommen zu zerstören und um die einzelnen Gläubigen von unseren Andachten abzuziehen, haben sie jetzt noch zwei neue Bruderschaften ins Leben gerufen, denen Männer und Frauen in solchem Umfange beigetreten sind, daß es kaum einen Menschen gibt, dessen Name nicht in der einen oder anderen eingetragen ist.“¹

Friedrich II. verfolgte die beiden Orden mit besonderem Hasse. Er befahl 1249, daß Minoriten, Dominikaner und „alle anderen, die unter dem Deckmantel der Religion sich als Lichtengel ausspielen“, verbrannt werden sollten.² Andererseits bediente sich aber Ludwig IX. ihrer, um durch sie sich die Gewähr zu schaffen, daß in seiner gut geordneten Verwaltung tatsächlich überall nach Recht und Gerechtigkeit befohlen wurde. Er schuf für Frankreich ein ähnliches Organ, wie es Karl der Große einst zur Kontrolle seiner Beamten in den

¹ P. Frédégand in *Etudes Franciscaines* XXXIV (1922), 559.

² Boehmer-Ficker, *Reg. imp.* V, 1. nr. 3764.

Königsboten angeordnet hatte. Diese Kontrolleure der Beamten hießen unter Ludwig dem Heiligen Enquêteurs. Dafür verwandte der König zuerst Bettelmönche, weil er ihnen das größte Vertrauen entgegenbrachte.

In der Regel wirkten die Franziskaner und Dominikaner in den Städten durch Seelsorge, namentlich durch Predigt von ihren Klöstern aus. Wie tief die Worte der Prediger in die Herzen dringen konnten, zeigt uns wohl keiner so sehr als der 1272 in Regensburg gestorbene Franziskanerbruder Berthold, der als ein Fürst der geistlichen Beredsamkeit bezeichnet werden kann. Da die Städte die neuen Brennpunkte der Geldwirtschaft, aber auch der religiösen und geistigen Bewegung waren, so mußte die Wirksamkeit der Bettelmönche bald einschneidend sein. Hier trat auch ihr Unterschied von den alten Orden deutlich hervor, die man in der Regel nicht in den Städten, sondern auf dem Lande traf, die aber deshalb auch in die Händel der Welt weniger verstrickt waren, wenn nicht ein Mächtiger die Hand auf sie legte oder besondere Erregungen da waren, wie in den Zeiten des Investiturstreites. Die Franziskaner und Dominikaner standen mitten in dem Tagestreiben. Sowie damals die von dem Lärm des Marktes umgebenen Kirchen der Städte ihre Pforten weit öffneten, wollten sich die Bettelmönche nicht zurückziehen, sondern den Massen immer nahe sein. Das ging nun nicht, ohne daß auch sie in manchen Streit hineingezogen wurden. Von Anfang an standen sie zu dem Weltklerus vielfach in Gegensatz, weil die Pfarrer und Weltpriester sich beschwerten, daß die Massen zu den Beichtstühlen und Kanzeln der neuen Kirchen hingezogen würden und diesen lieber ihre Almosen und Beiträge brächten als den Pfarrkirchen.

Als ein erbitterter Gegner der Bettelorden trat im 13. Jahrhundert Wilhelm von St. Amour auf, der als Professor der Philosophie und Theologie gegen das Aufkommen der Dominikaner und Franziskaner an der Universität Paris eiferte. Den gesamten Weltklerus und das Volk suchte er gegen die neuen Orden aufzuwiegeln in seinem Tractatus „De periculis novissimorum temporum“, der 1255 abgefaßt, die Bettelmönche als Pharisäer hinstellen, sie auch mit einigen Irrlehren in Zusammenhang zu bringen suchte. Der Papst Alexander IV. aber erklärte sich gegen ihn. Die großen Gelehrten der Bettelorden verteidigten ihre Orden. Wilhelm griff noch einmal zur Feder, worauf ihn Ludwig IX. verbannte. Auch später hat der Streit zwischen den Bettelorden und dem Weltklerus noch manchen spitzigen Federn Arbeit gegeben. Dazwischen haben die beiden Orden durch gegenseitige Eifersucht ihrer gemeinsamen Sache nicht selten geschadet. Das ist so menschlich, daß es Wunder nehmen müßte, wenn dergleichen nicht eintreten wäre.

Es kann damit nicht verdeckt werden, was die neuen Orden für das religiöse Leben in den Städten des Abendlandes gewirkt haben. Während die Franziskaner dabei die glühende Figur ihres hl. Ordensstifters mit ihrem poetischen Legendenkranze dem Volke vor Augen

stellten, pflegten die Dominikaner von Anfang an besonders die Muttergottesverehrung, die auch in ihren Ordensgewohnheiten einen hervorragenden Platz einnahm.

Eine spätere, erst im 15. Jahrhundert auftretende Tradition führte auf Dominikus auch die Einführung des Rosenkranzes zurück. In Wirklichkeit hat sich die besondere Form des Rosenkranzes allmählich aus einer Gebetsweise des Volkes entwickelt. Das Abbeten einer größeren Anzahl von Vaterunsern an einer Schnur mit aneinandergereihten Kügelchen, die anfangs kleine Fruchtkörner waren, tritt zuerst auf. Man nannte eine solche Gebetsschnur darum Paternosterschnur. Seit dem 12./13. Jahrhundert betete man so auch mehrere Ave Maria, bisweilen gemischt mit Vaterunsern. Die mindeste Zahl waren fünfzig Vaterunser. Erst im Anfang des 15. Jahrhunderts fügte man fünfzig Geheimnisse oder mehr dazu. Damit wurde die besondere Form des Rosenkranzes gebildet, wobei es aber noch im einzelnen Verschiedenheiten gab. Die Zahl der Geheimnisse wurde allmählich beschränkt. Dominikanerprediger haben die Gebetsweise dann besonders empfohlen. Die heutige Form mit 15 Vaterunsern, 15×10 Ave und 15 Geheimnissen, der große Rosenkranz, erhielt allgemeine Anerkennung erst im 16./17. Jahrhundert. Maßgebend für die Zahl der Ave (150) war die Zahl der 150 Psalmen. Man sprach darum auch von marianischem Psalter. Daneben kam der kleine Rosenkranz mit 50 Ave und 5 Geheimnissen auf. Der Name Rosenkranz stammt wohl aus einer Marienlegende des 13. Jahrhunderts, die erzählte, daß ein Cistercienser, der ganze 50 Ave betete, in einer Vision einen Kranz von Rosen auf dem Haupte Mariens sah.

Wie aber in solchen Gebeten die innigste Glut frommer Mystik und ernster Frömmigkeit sich vereinte, zeigen uns in noch höherem Grade die tief empfundenen religiösen Dichtungen, die aus der Privatandacht dieser Kreise hervorgingen. Man vertiefte sich wie in das Leiden des Herrn so in die Schmerzen Mariens, deren Fürbitte man mit kindlicher Vertraulichkeit für die letzte Stunde anrief. Die lateinische Reimpoesie zeigte jetzt ihre schönsten Blüten, die nicht mehr übertroffen werden konnten in der Harmonie zwischen einfacher Kunst des Ausdrucks und seelenvoller Tiefe. Allbekannt sind diese Perlen religiöser Richtung, das „Dies irae“ und das „Stabat mater“. Das als Totensequenz so viele Tag für Tag ergreifende und erschütternde Gedicht des „Dies irae“ ist ursprünglich sicher der Ausdruck einer Privatandacht gewesen. Deutlich zeigt sich das in der Einzahl des rührend klagenden und zitternd flehenden Beters: *Quid sum miser tunc dicturus? Salve me, fons pietatis — Ne me perdas illa die — Voca me cum benedictis — Gere curam mei finis.* Daher ist der damit im Widerspruch stehende Schluß: *Pie Iesu Domine, dona eis requiem* ein späterer Zusatz. Das Gedicht findet sich zuerst in italienischen Franziskanermisalien aus dem 13. Jahrhundert, und als sein Verfasser ist wahrscheinlich der älteste Biograph des hl. Franziskus, der zu Celano in den Abruzzen geborene und danach benannte

Frater Thomas anzusehen. Die kindlich zarten Töne überwiegen in dem „Stabat mater“, das ebenfalls ursprünglich ein Reimgebet für Privatandacht war. Auch hier zeigt das die nicht liturgische Bitte in der Einzahl: *Fac me plagis vulnerari, fac me cruce inebriari et cruore filii*. Das Gedicht ist erst am Anfang des 14. Jahrhunderts bezeugt. Übrigens haben sich auch hier einige Verwässerungen in den Text eingeschlichen. So heißt es ursprünglich noch inniger und wirkungsvoller als heute: *Quae moerebat et dolebat, et tremebat* (statt *pia Mater*) *dum videbat nati penas inclyti*. Als Verfasser gilt meistens Jacopone da Todi. Doch kommt vielleicht mit mehr Recht der hl. Bonaventura oder der Erzbischof von Canterbury, Johann Peckham, in Betracht. Jedenfalls war auch dieser Dichter ein Franziskaner. Jacopone, dem Advokaten von Todi, der seine Gattin bei einem Festspiel 1268 durch den Einsturz einer Tribüne verlor und dann zum frommen Troubadour der Mutter Gottes als Laienbruder der Franziskaner wurde, bleiben noch genug Poesien in der lateinischen und italienischen Volkssprache übrig, um ihn mit dem Dichter des „Stabat mater“ auf gleicher Linie zu nennen. An solche Dichtungen des 13. Jahrhunderts müssen wir denken, wenn wir uns den religiösen Geist vor Augen halten wollen, der damals durch die neuen Orden gepflegt wurde.

Als bekanntestes Beispiel der in den Dominikanerkreisen gepflegten Frömmigkeit haben wir den tiefste Andacht und theologische Klarheit verbindenden Hymnus, den der hl. Thomas zu Ehren des hl. Altarsakramentes in seinem „*Adoro te devote*“ dichtete, und das *Officium*, das er im Auftrage des Papstes Urban IV. für das Fronleichnamfest verfaßte. Eine fromme Klosterfrau, Juliane von Mont-Cornillon in Lüttich, gab den Anlaß zur Einführung dieses Festes, das nun das katholische Triumphfest auf der ganzen Welt geworden ist. Der Lütticher Bischof führte das Fest, zu dem aber erst später die Prozession hinzukam, 1246 für seine Diözese ein, und Papst Urban IV., der früher Archidiakon in Lüttich war, dehnte es 1264 auf die ganze Kirche aus.

Nicht alles in der religiösen Bewegung des 13. Jahrhunderts ist zu loben. Es konnte ohne Überschwenglichkeiten nicht abgehen. Dazu gehören die von Perugia 1260 ausgehenden Geißlerfahrten, gegen die bald die kirchlichen Behörden einschreiten mußten. Die Dominikaner klagten, daß sie durch die vielen Nonnenklöster, für die sie Seelsorger zu stellen hatten, von der Pflege der Wissenschaft und dem Studium abgezogen würden, und man bringt es damit in Zusammenhang, daß der Orden, der besonders in Deutschland damit belastet war, daselbst im 14. Jahrhundert keinen bedeutenden und fruchtbaren Theologen mehr hervorbrachte.

Auf das Studium aber hatten die Söhne des Dominikus von Anfang an das größte Gewicht gelegt. Die Franziskaner folgten ihnen auf dem Fuß, weniger durch den Ordenszweck dazu geführt, als durch die vielen Mitglieder, die sie auf den Universitäten gewannen. Die Päpste unterließen es nicht, das Studium der neuen Orden zu beför-

dern. Frater Reginald gründete schon 1218 an der Universität Bologna ein Dominikanerkloster, an dem alsbald eine theologische Schule eröffnet wurde. Bald folgten den Dominikanern daselbst die Franziskaner, in deren Orden damals viele Lehrer und Studierende eintraten, die in ihm das Ideal der christlichen Urkirche sahen. Die Minoriten wurden zur Errichtung ihres Studienhauses wahrscheinlich durch Kardinal Hugolin angehalten, der 1221 als Kardinallegat in Bologna weilte. Die ersten Generalvikare und Generäle des Minoritenordens waren mit wenigen Ausnahmen Schüler oder Lehrer von Bologna. Das Minoritenhaus zu Bologna erhielt einen besonderen Glanz durch den heiligen Portugiesen Antonius von Padua, den ersten Theologielektor des Minoritenordens.

Noch mehr blühten die beiden Orden in Paris, wohin durch päpstliche Fürsorge die besten Kräfte an Lehrern und Schülern gezogen werden sollten. Die Dominikaner kamen schon 1217 nach Paris und bezogen 1218 das Kloster des hl. Jakobus, das eine solche Bedeutung bekam, daß die Dominikaner danach schlechthin Jakobiten genannt wurden. Papst Honorius III. empfahl die ersten, schüchtern auftretenden Dominikaner dem Wohlwollen der Pariser Professoren und Studenten. Schnell fanden sie bei den Studenten warmes Interesse und Teilnahme. Hier gewannen sie 1220 als Studenten jenen Jordan von Sachsen, der schon zwei Jahre nach seinem Eintritt als zweiter Ordensgeneral dem Stifter in der Leitung des Ordens folgen sollte und mit seiner Rednergabe und persönlichen Liebenswürdigkeit — man nannte ihn *dulcis pater* — hauptsächlich in den Universitätskreisen über tausend Novizen gewann. Aus seinen Briefen können wir ersehen, wie der Orden in Paris Fortschritte machte. Im Jahre 1224 schrieb er: „Betreffs der Studenten sind mir durch die Gnade Gottes gute Erfolge beschieden. Von Advent bis Ostern sind hier ungefähr vierzig Novizen eingetreten. Mehrere davon sind schon *magistri artium*, auch die übrigen sind ordentlich unterrichtet. Wir haben gute Hoffnung auf viele andere.“ Im Jahre 1226, als er wieder in Paris war, berichtet er: „Während der ersten vier Wochen meiner Anwesenheit sind 21 Brüder eingetreten. Sechs davon sind Doktoren der Artistenfakultät, die übrigen sind gebildet, tüchtig und für unseren Orden passend.“ 1235/36 wurden in seiner Gegenwart während eines Wintersemesters 72 Scholaren aufgenommen.¹

Die Minoriten waren auch schon 1220 in Paris und blieben in der Anziehung, die sie ausübten, wenig hinter den Dominikanern zurück. Die Studenten, welche in die neuen Orden eintraten, gehörten zu den besten. Der Kanzler der Universität, Odo de Chateauroux, lobte in einer an das Pariser Volk gehaltenen Predigt die Dominikaner und Franziskaner wegen ihrer sittlichen Einwirkung, indem er sagt: „Die Dominikaner und Minoriten haben die Studentenschaft der Universität in sittlicher Beziehung umgewandelt, besonders weil Scholaren in

¹ Briefe Jordans v. Sachsen, hrsg. v. Altaner (Quellen und Forsch. z. Gesch. des Dominikanerordens 20) S. 36, 42, 43.

großer Zahl in diese Orden eintraten, andere in der Welt ehrbar wurden.“¹ Der Franziskaner Johannes Peckham, der in Paris studiert hatte und nachher auf den erzbischöflichen Stuhl von Canterbury erhoben wurde, schildert in einem hübschen Streitgedicht, wie die Welt die religiösen Orden verklagt, besonders die Franziskaner und Dominikaner, und den Papst bittet, zu verordnen, daß ohne Zustimmung der Eltern kein Kind in einen Orden eintreten dürfe. Dort läßt er unter anderem die Frau Welt klagen:

Minores prae aliis et Praedicatores
Meis desideriiis sunt rebelliores,
Meos veneficiis comparant amores,
Laudant in ecclesiis mei contemptores.²

Wie die Dominikaner und Franziskaner in Paris sich in der Begründung und dem Ausbau der Scholastik hervortaten, davon haben wir noch später Gelegenheit zu reden. Hier sei aber noch hingewiesen auf das, was sie für die Ausbreitung der christlichen Kultur außerhalb Europas im Mittelalter taten.

Durch seine Predigt vor dem Sultan in Ägypten hatte Franz von Assisi seinem Orden die Richtung auf die äußere Mission gewiesen. Benedikt von Arezzo, ein Zeitgenosse des heiligen Stifters, organisierte zur Zeit des Kreuzzugs Friedrichs II. in Akkon die Provinz der Franziskaner, die es auf die Bekehrung der Muhammedaner absahen. Zu gleicher Zeit gründeten die Dominikaner eine Provinz des Heiligen Landes. Ihre Missionen wurden durch den zweiten Ordensgeneral Jordan von Sachsen organisiert. Ein Dominikanerkonvent wurde in Damaskus gegründet. Der dritte Ordensgeneral der Dominikaner, der heilige Raimund von Peñaforte, regte hauptsächlich die Bekehrung der Muhammedaner Spaniens und Afrikas an, und auf seine Anregung verfaßte in diesem Sinne Thomas von Aquin seine rationelle Begründung der christlichen Theologie gegen Juden und Muhammedaner, die „Summa contra gentiles“ oder „De veritate fidei catholicae contra errores infidelium“ in den Jahren 1261/64. Raimund von Peñaforte war es auch, der den Königen von Aragonien und Castilien riet, in Murcia und Tunis Dominikanerschulen zu gründen, wo man die Missionare die orientalischen Sprachen lehren könnte.

Entsprechend dem systematischen Geist, der in der Zeit der Scholastik das Abendland beherrschte, suchte man damals für die Missionsbestrebungen ein System aufzustellen. Daran arbeitete in origineller Weise der Katalane Ramon Lull, entsprossen aus einer barcelonischen Adelsfamilie. Nachdem er am Hofe des Königs Jakob des Eroberers als Weltmann gelebt, trat er in den dritten Orden des hl. Franziskus und zog sich als Einsiedler auf den Berg Randa auf

¹ Pitra, *Analecta novissima Solesm.* II, 230. Vgl. P. Hilarin Felder, *Wissenschaftl. Studien im Franziskanerorden* 165 ff.

² Hauréau in *Bibl. de l'école d. chartes* 45 (1884) p. 7. Vgl. Walther, *Das Streitgedicht in der latein. Literatur des MA.* (München 1920) 165 f.

Mallorca zurück, von wo seine Blicke auf das Mittelländische Meer weit hinüberschweiften und seine Gedanken zu der Frage lenkten, wie man die Muhammedaner an den Südküsten bekehren könne. Er faßte den Plan, eine *ars generalis* zu finden, durch die eine Universalwissenschaft begründet und auch die Muhammedaner bekehrt werden könnten. Dafür veranlaßte er 1276 die Gründung eines Kollegs der heiligen Dreifaltigkeit zu Miramar, wo er dreizehn Franziskanertertiären Arabisch lehrte, um sie für die Mission vorzubereiten. Manche seiner Äußerungen lassen uns erkennen, wie im Laufe der Kreuzzugszeit sich das Ideal des Gottesreiches vertieft hatte. So stellt er in seinem Betrachtungsbuch, das 1298 geschrieben wurde, die weltlichen Ritter denjenigen gegenüber, die er die himmlischen Ritter nennt: „Wir sehen, wie weltliche Ritter sich rüsten mit Eisen und Holz, wie sie kämpfen, verwundet werden, sterben und mit ihren so harten Mühen sich schließlich der Verdammnis überliefern. Anderseits sehen wir himmlische Ritter sich nähren mit Liebe, Geduld, Wahrheit, Frömmigkeit, mit Tränen, Seufzern und Zerknirschung und durch ihr großes Verlangen und Mühen zur Glorie ohne Ende gelangen. Sie tragen keine Lanze, kein Schwert, kein Messer und führen im Munde keine groben und giftigen Worte. Mögen die Ritter, welche sterben, um Ruhm und Ehre unter den Leuten zu haben und zeitliche Güter anzuhäufen, in der Todesstunde zu den Leuten gehen, die sie loben, und zu den Reichtümern, die sie zusammengebracht haben, und bitten, sie dem Tode zu entreißen. Viele Ritter halten sich für Löwen, wenn sie in voller Rüstung davongaloppieren, und wenn man sie um Gnade bittet, haben sie einen solchen Stolz, daß sie kein Mitleid kennen; aber wenn sie in der Schlacht besiegt und vom Pferde geworfen sind, dann möchte man sich ihrer erbarmen.“ Noch packender ist der Hinweis auf die Art, wie man die Heidenländer gewinnen könne.

„Ich sehe sie — sagt er von den Rittern — über das Meer in das Heilige Land ziehen und sich einbilden, daß sie es durch Waffengewalt wiedergewinnen werden, und am Ende erschöpfen sich alle, ohne ihr Ziel zu erreichen. Ich meine, daß diese Eroberungen nur so vor sich gehen können, wie du es getan hast, o Herr, mit deinen Aposteln, das heißt durch die Liebe, die Gebete und Tränen. Mögen also die heiligen Ritter der Religion sich auf den Weg machen, sich bezeichnen mit dem Zeichen des Kreuzes und sich erfüllen mit der Gnade des Heiligen Geistes und dann den Ungläubigen predigen die Wahrheiten der Passion.“¹

Lull blieb nicht bei der Theorie. Wenn er auch bisweilen noch selbst mit Kreuzzugsplänen spielt, so steht ihm doch der Gedanke der friedlichen Mission immer im Vordergrund bei seinem rastlosen Wirken und Umherirren. Wir finden ihn bald in Rom, wo er den Papst von der Notwendigkeit überzeugen will, orientalische Sprachschulen zu gründen, bald in Paris, wo er averroistische Tendenzen bekämpft,

¹ Nach den französischen Zitaten von Hauréau in *Hist. littér. de la France* XXIX, 228 s.

dabei freilich selbst in rationalistisch-theosophische Lehrgänge verfällt, bald in Cypern, Armenien und in Afrika, wo er sein Leben einsetzt, um den Muhammedanern das Evangelium zu predigen. Bei seiner letzten Missionsreise in Tunis wurde er gesteinigt und fand so den ersehnten Martertod am 29. Mai 1315. Auf sein Drängen hatte das Konzil von Vienne 1311 beschlossen, daß Sprachschulen für Hebräisch, Arabisch und Chaldäisch in Rom, Oxford, Paris, Bologna und Salamanca eingerichtet werden sollten.¹

Zu ganz ungeahnten Erfolgen führten diese Missionsbestrebungen, als noch vor der Mitte des 13. Jahrhunderts die Mongolen in Kleinasien als Feinde der Muhammedaner erschienen. Mit den Tataren suchten die Päpste in Verbindung zu treten in der Hoffnung, ein Bündnis gegen die Muhammedaner zustande bringen zu können. Von den Gesandten, die der Papst Innocenz IV. aussandte, kam der als Provinzial in Deutschland schon bewährte Franziskaner Johann de Plano Carpini, so nach seinem Geburtsort bei Perugia genannt, über Kiew 1246 nach Karakorum zum Großkhan und gab nach seiner Rückkehr einen ersten jener interessanten Reiseberichte, durch die das Abendland geographische Kenntnisse über Asien erhielt. An diese Beziehungen knüpfte sich sogleich der Gedanke, die Mongolen zu bekehren. Der heilige Ludwig von Frankreich sandte 1249 zum Großkhan den Dominikaner Andreas von Lonjumeau, dem er den Franziskaner Wilhelm von Ruysbroek aus Flandern, meist Rubruk genannt nach der lateinischen Form de Rubruquis, folgen ließ. Rubruk zog durch Südrußland um das Kaspische Meer herum ebenfalls nach Karakorum und hatte dort in Gegenwart des Großkhans 1253/54 Disputationen mit Nestorianern, Muhammedanern und Buddhisten. Auch ihm verdanken wir eine Reisebeschreibung, die ein geographisches Meisterstück des Mittelalters ist.

Die Folge dieser immer zahlreicher werdenden Beziehungen zwischen Asien und Europa war, daß allmählich stehende Missionen eingerichtet wurden, die bald auch zur Gründung von neuen Kirchen führten. Die Hoffnungen der morgenländischen Christen, daß die Mongolen ihnen leichter die Türen öffnen würden als die Sarazenen, waren doch nicht ganz unbegründet. Während die Sarazenen, obwohl sie den christlichen Kultus unter gewissen Einschränkungen duldeten, jede Propaganda für den christlichen Glauben untersagten, hatten die Tataren nichts dagegen, brachten den Missionaren sogar eine wirkliche Sympathie bisweilen entgegen. Die Gegner der Missionare waren in der Hauptsache nur die buddhistischen Priester und vor allem die Prediger des Islam.

Anfang des 14. Jahrhunderts hören wir von großen Fortschritten in Asien. Den Franziskanern gelang es, an den heiligen Stätten Jerusalems sich niederzulassen. Sie erbauten dort seit dem Jahre 1337 ein Kloster auf dem Berge Sion, hielten Gottesdienst am heiligen Grabe und in Bethlehem. Von neuem stellten sich nun die christlichen

¹ Hefele-Leclercq, Hist. des conciles VI, 2 p. 688 s.

Pilgerfahrten ein, die aber wie früher einen ausschließlich religiösen und friedlichen Charakter hatten.

Der Dominikanergeneral Berengar von Landore hatte eine besondere Organisation innerhalb seines Ordens geschaffen in der 1312 errichteten „Societas peregrinantium propter Christum“. Die Gesellschaft erhielt als Leiter einen Generalvikar, der die Missionare nach den verschiedenen Ländern, in die sie gehen sollten, verteilte. Die Begeisterung bei den Dominikanern war so groß, daß auf dem Generalkapitel von Toulouse im Jahre 1328, als der Papst fünfzig Missionare erbat, sich hundert aus dem Orden meldeten.

Besonders in Persien und Armenien arbeiteten Dominikaner. In Bagdad, wo die Mongolen seit 1258 herrschten, konnte 1290 der italienische Dominikaner Ricoldo da Monte di Croce mit Nestorianern disputieren. Wir haben von ihm einen Bericht über seine bis zu den Tataren ausgedehnte Missionsreise und dazu eine Widerlegung des Korans (lex Sarazenorum). Da die Nestorianer sich ablehnend verhielten, so konnte zwar in Bagdad nichts weiteres erreicht werden. Aber in Sultanyeh, einer von den Mongolen neu gegründeten Stadt zwischen dem Elburs und dem Kaspimeer, errichtete Johann XXII. 1318 eine erzbischöfliche Residenz. Zum Erzbischof wurde der Generalvikar der „Societas peregrinantium“ der Dominikaner ernannt, dem sechs Suffraganbischöfe unterstellt wurden.

Bei den Armeniern erzielte große Fortschritte der Dominikaner Bartholomäus der Kleine aus Bologna. Auf einer Synode brachte er im Jahre 1330 es dahin, daß viele Basilianermönche sich zu einer Genossenschaft zusammentaten, die im wesentlichen die Regel des heil. Dominikus und sein Kleid annahmen und sich die Verbreitung der Union zur Aufgabe stellten, die sogenannten Unitoren. Dem Bartholomäus stand dabei zur Seite ein Neffe des armenischen Fürsten, Johann von Kherni, der ihm auch bei seinen Übersetzungen half. Leider machten sich dann die lateinischen Missionäre unnötige Schwierigkeiten, indem sie den armenischen Ritus beseitigen wollten.

Unter den Mongolen der Goldenen Horde, die Rußland, die Tschungarei und Turkestan beherrschten, in dem Kiptschak genannten Reiche, arbeiteten erfolgreich Franziskanermisionäre. Hier wurden auch zwei kleine Erzbistümer errichtet, Kertsch auf der Krim und Matrega an der Ostküste des Schwarzen Meeres, und daneben hören wir von mehreren Bistümern.

Am glänzendsten waren die Fortschritte der Missionäre in China. Die ersten Abendländer, die dahin gelangten, waren die Mitglieder der venezianischen Familie Polo. Nicolo und Maffeo Polo waren von Konstantinopel aus, wo sie ein Handelshaus leiteten, mit einer Auswahl von Edelsteinen zu den Mongolen gegangen und teils gegen ihren Willen zu dem in China residierenden Großkhan gekommen. Dieser gab ihnen einen Brief an den Papst mit, in dem er den Papst aufforderte, eine Mission von wenigstens 100 gut unterrichteten Personen an ihn zu senden, um seine Untertanen die Grundzüge der

europäischen Wissenschaften zu lehren. So beehrte man damals zuerst die Abendländer als die Lehrer einer überlegenen Kultur, ein Zeichen, wie diese unterdessen gestiegen war. Als die beiden Polo nach ihrer Rückkehr — zu der sie drei Jahre gebrauchten — Gregor X. den Brief überbrachten, schickte sie der Papst mit einem Schreiben an den Großkhan zurück. Nicolo nahm diesmal seinen Sohn Marco mit, der nach seiner Ankunft in Peking 1275 sich in hohem Maße die Gunst der Großkhans erwarb; Marco Polo wurde der Gouverneur einer chinesischen Provinz. Im Jahre 1293 kamen sie zurück durch die Sundastraße, den indischen Ozean und dann über Persien auf dem Landwege nach Trapezunt. Durch die eingehende Schilderung ihrer Reise haben sie hauptsächlich das Abendland mit den Ländern des östlichen Asiens bekannt gemacht. Als Marco Polo, der Sohn Nicolos, 1298 in der Seeschlacht von Curzola von den Genuesen gefangen genommen wurde, diktirte er in Genua dem Rusticiano von Pisa seinen Reisebericht, der lange Zeit als verdächtig angesehen wurde, bis ihn neuere Forscher immer mehr bestätigt haben. Unterdessen hatte Gregor X. 1273 zwei Dominikaner nach dem Osten gesandt, die aber nicht bis China kamen, sondern in Armenien blieben. Dagegen glückte es dem Franziskaner Johannes von Monte Corvino in Apulien 1294 nach China zu kommen. Er gelangte dorthin zur See über Vorderindien, wo sein vorübergehender Aufenthalt den Anstoß zur Gründung einiger freilich nur kurze Zeit bestehender Bistümer gab.

In China wurde Johannes bei Hofe gut aufgenommen und hatte große Erfolge. Bald konnte er zwei Kirchen und ein Kloster in Peking gründen. Er übersetzte das Neue Testament und die Psalmen ins Mongolische und überreichte die Übersetzung dem Großkhan. Der Papst Klemens V. ernannte ihn 1307 zum Erzbischof in Kambalik (d. i. die Stadt des Khans = Peking). Mehrere Bistümer wurden ihm unterstellt, von denen das wichtigste Zaitun wegen seines bedeutenden Hafens war. Zwischen dem Papste und den Mongolenkhanen wurden durch die Franziskanermissionäre ständige Beziehungen unterhalten. Am ausführlichsten unterrichtet uns über diese Missionen der Bericht des Odorich von Pordenone in Friaul, der 1330 aus China über Tibet mit großen Plänen zurückkehrte, aber ehe er in Avignon eintraf, 1331 zu Udine den Anstrengungen erlag.

Alle diese aussichtsvollen Keime sollten aber in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts vernichtet werden. Eine nationale Erhebung brach in China gegen die Mongolendynastie aus, die 1368 gestürzt wurde. Damit änderte sich auch die Stimmung den Christen gegenüber völlig. Wohl hören wir noch hin und wieder von Missionären, die nach China gingen oder von dort kamen, aber noch mehr von Flucht und Märtyrertod der Missionäre. Erzbischöfe von Peking werden bis 1456 erwähnt, aber wahrscheinlich sind die späteren nur noch Titularbischöfe. Noch schlimmer war es, daß in dem langen Kampf zwischen Islam und Christentum bei den Mongolen schließlich der Islam den Sieg gewann, der durch seine aus nächster Nähe ge-

botene materielle Kultur und Handelsbeziehungen natürlich im Vorteil war. Den endgültigen Triumph des Islam führte der aus türkischem Stamm in Transoxanien hervorgegangene Timur-i-Leng herbei, der 1369 zum Großkhan ausgerufen wurde, ein neues Reich begründete und in ganz Asien die Christen verfolgte. Gleichzeitig verriegelten die Fortschritte der Osmanen den Weg nach Osten, und schon vorher hatte der schwarze Tod die Reihen der Missionäre furchtbar gelichtet.

Die Voraussetzungen für dauernde Erfolge waren auch noch nirgends vorhanden. Noch fehlte es an jener kulturellen Überlegenheit des Abendlandes, welche den Missionären einen sicheren Rückhalt hätte bieten können. Auch war die Arbeit der Missionäre noch viel zu wenig systematisch organisiert und vorbereitet. Aber es war doch viel, daß der abendländischen Kirche so weite Ziele schon im Mittelalter gesteckt worden waren, und der Heroismus der Missionäre, von denen viele als Märtyrer starben, gereicht den beiden Bettelorden zur größten Ehre.

Wurden auch die Arbeiten der Missionäre, die Ostasien für Europa entdeckt hatten, vernichtet, der Beruf Europas, seine christliche Kultur über die Erde auszubreiten, konnte, nachdem er einmal erkannt war, nicht wieder vergessen werden. In diesen unmittelbar nach den Kreuzzügen und im Zusammenhang mit denselben sich einstellenden Beziehungen zwischen den Mongolen und den Christen Europas wurde schon das Problem aufgestellt, welches zur Entdeckung Amerikas führte. Der Reisebericht des Marco Polo, der zur See um Hinterindien und Vorderindien und von da zu Lande über Persien, Armenien nach Trapezunt und Venedig heimgekehrt war, hatte die Frage aufgerollt, ob es nicht möglich wäre, zur See mit Umgehung der muhammedanischen Gebiete in die indischen Gewürzländer zu gelangen. Das wurde nun das große Problem, an dem mehrere Generationen von europäischen Seefahrern sich abmühten. Es mußte schließlich glücken, denn man war unterdessen zur See viel freier geworden durch die Bekanntschaft mit dem Schiffskompaß, aus dessen romanischer Bezeichnung wir die Geschichte dieser wertvollen, in China früh gemachten Erfindung erkennen. Das italienische *calamita*, franz. *calamite* ist ein griechisches Wort *καλαμίτης*, mit dem Halme versehen, und bezeichnet die durch ein Binsenstück oder einen Halm gesteckte Nadel, die auf dem Wasser eines Gefäßes schwamm. Die Magnetonadel wurde während der Kreuzzugszeit im Abendlande bekannt. Die Griechen müssen die Vermittler der Kenntnis gewesen sein. Noch wichtiger für die Lösung des Problems war aber ein anderer, theoretischer Fortschritt. Durch das neu betriebene Studium des Aristoteles, welches besonders in den Dominikanerschulen gepflegt wurde, kam man dazu, die vergangene Lehre von der Kugelgestalt wiederaufzufrischen, die die Dominikaner zuerst wieder lehrten. Durch diese Lehre von der Kugelgestalt der Erde konnte man für das Problem der Erreichung der Gewürzländer auf einen neuen Weg weisen, indem man den Satz auf-

stellte, daß auch durch eine Fahrt nach Westen Indien erreicht werden müßte, und dieser Satz führte Kolumbus zu seinen Entdeckungsfahrten. So sind die Bettelorden in Theorie und Praxis eng verbunden mit den Entdeckungsfahrten, durch die Europa sich die Führerschaft der Weltkultur erwarb.

Überschauen wir die ganze Wirksamkeit der Bettelorden im 13. Jahrhundert, so sehen wir, wie dieselbe mitten darinsteht in der Gärung, die das Abendland während der Kreuzzüge ergriffen hatte durch die Berührung mit der fremden Weltkultur im Osten. Die durch den Handelsreichtum als Reaktion hervorgerufene Armutsbewegung und die durch die vom Osten herübergekommenen katharischen Einflüsse genährte häretische Bewegung gaben den Anstoß zur Gründung der beiden neuen Orden, die den Geist der Kirche erneuern wollten. Sie haben das mit seltenem Erfolg getan und der religiösen Entwicklung in der Kirche einen neuen Schwung verliehen, wie er nur selten und nie vorher in diesem Umfange uns entgegentritt. Wir müssen weit zurückgehen, um eine ähnliche Begeisterung zu finden. In Irland und in England war sie wohl auch vorhanden, als man dort das Christentum annahm, und vielleicht in der römischen Gesellschaft, als man zur Zeit des Ambrosius und Hieronymus die Bekanntschaft mit dem Klosterwesen des Morgenlandes machte. Aber die Begeisterung war nun eine viel größere und in ihrer Wirkung eine noch bedeutendere. Sie hatte ihren Herd hauptsächlich in den bürgerlichen Kreisen der emporstrebenden Städte und hier besonders in den von wissenschaftlichem Eifer erfüllten Universitätsstädten, in der studierenden Jugend, die für idealistische Akzente besonders empfänglich ist. Es war in der ganzen Bewegung ein einheitlicher idealistischer Zug, der in dem gotischen Kunststil seinen markanten Niederschlag fand, der das ganze Leben und Streben erfaßte, alle Wissenschaften umfassen und über die ganze Erde fluten wollte. Ein siegreicher, weltüberwindender Zug, der das Christentum verjüngen, Kirche und Kultur durchdringen wollte, hoch und niedrig und alle Völker des Abendlandes gleichmäßig ergriff. Er rang mit dem Geiste der Welt, der auf Mehrung der materiellen Güter und Genuß des Reichtums hinausging, drängte diesen in vielem stark zurück, vermochte aber doch nicht auf die Dauer den Sieg zu behaupten. Woran es lag, daß er in seiner Hochflut schon im 14. Jahrhundert zu ermatten begann, wird das nicht leichte Problem sein, das uns in der Folge zu beschäftigen hat. War er zu idealistisch? Standen ihm in der Kirche oder in der Welt zu große Widerstände entgegen? War es, weil die Diener der Kirche es nicht aufgeben wollten, die weltliche Kultur in erster Linie zu leiten auf die Gefahr hin, in ihrem Genuß ihre eigentliche Aufgabe zu vergessen? Die Fragen werden sich schon etwas zu klären beginnen, wenn wir die geistige Bewegung des 12. und 13. Jahrhunderts verfolgen, die noch ganz und mehr denn je unter der Leitung der Kirche steht.

§ 3. Die ersten Universitäten. Die Hochblüte der Scholastik.

Wir kennen schon die Schulen, in denen der kirchliche Nachwuchs herangebildet wurde: die Klosterschulen und die Stiftsschulen. Das waren nördlich der Alpen bis in das 12. Jahrhundert die einzigen Bildungsanstalten. Daneben hatten die Pfarrer auch Schüler bei sich, doch viel werden es kaum gewesen sein. Denn es kam dabei meist nur darauf an, daß der Pfarrer einen Gehilfen sich heranzog, der ihm bei der Messe half und sang. So verordnete der Eichstätter Bischof Gundekar II. (1057—1075), daß jeder Pfarrer seiner Diözese „einen Kleriker oder Schüler habe, der mit ihm Psalmen singen, die Lektionen lesen oder bei der Messe respondieren könne“.¹

Wie die Klosterschulen zunächst für die zukünftigen Mönche da waren, so hatten die Stiftsschulen für die Söhne adliger Familien zu dienen, die als Kanoniker herangebildet werden sollten und schon früh ihre Präbenden genossen. Für Knaben, die nicht ins Kloster treten sollten, bestanden wohl zeitweise äußere Klosterschulen, doch machte sich dagegen immer ein Widerstand geltend. Weiter öffnete man die Stiftsschulen. Mit den jungen Canonici nahm man auch andere vornehme Knaben auf, die keine Stiftspräbenden genossen, dafür aus eigenen Mitteln für ihre Verpflegung aufzukommen hatten. Die Bedürfnisse einer Diözese erheischten aber, daß man auch für die Heranbildung des Landklerus sorgte. So bestanden an allen Domkirchen auch Schulen für ärmere Knaben, die Priester werden wollten. Das dritte Laterankonzil vom Jahre 1179 verordnete, daß an jeder Kathedralekirche ein Lehrer mit einem ausreichenden Benefizium bedacht werde, der die jungen Kleriker und armen Schüler unentgeltlich unterrichte, damit auch für Arme eine Gelegenheit da sei, lesen zu lernen und in den Wissenschaften weiterzuschreiten.² Da die Domstifter für den Unterhalt der Schüler aufzukommen hatten, so war ihre Zahl nur eine beschränkte. In Basel sollten es nach einer Verordnung von 1233 nicht mehr als zehn sein, welche Zahl nachher auf sechs herabgesetzt wurde. Zu ihnen konnten aber solche in größerer Zahl hinzukommen, die für ihren Unterhalt aufkamen. Die armen Schüler hatten am Chorgebet teilzunehmen, Messe zu dienen, und dafür bekamen sie wohl Präsenzgelde oder genossen Stipendien, die allmählich von frommen Gläubigen gestiftet wurden. Die Schule der jungen Canonici, *scholasteria maior* genannt, war meist von der anderen öffentlichen oder äußeren Schule getrennt. Der Leiter der Domschule, *magister scholarum* oder *scholasticus* genannt, ein Mitglied des Domkapitels, stieg allmählich in der Würde. Da er meist auch das Amt eines Kanzlers bekleidete, gab er den Unterricht auf, überließ denselben dem Schullektor und beschäftigte sich nur noch an Stelle des Bischofs mit der

¹ Suttner, *Gesch. des bischöfl. Seminars* (Eichstätt 1859) S. 3.

² Conc. Lateran. III c. 18. Mansi XXII, 227.

Aufsicht über alle Schulen der Diözese. Er bekam nun das wichtige Recht, die Lehrbefugnis, *facultas docendi*, zu erteilen, das dann zu vielen Konflikten Anlaß gab, als neue Schulen entstanden.

Das Bedürfnis dazu zeigte sich, als im 12. Jahrhundert die Bürgerschaften der Städte zunahmen, die ihren Söhnen eine gewisse Bildung zukommen lassen wollten, schon weil für die Ausübung der Handelsgeschäfte die Kenntnis des Lesens, Schreibens und Rechnens notwendig war. Auch die städtischen Handwerker konnten ohne das kaum auskommen. Der reiche Bürger konnte sich wohl, wie das in Frankreich in ritterlichen Familien seit dem 12. Jahrhundert der Fall war, für seine Kinder einen Erzieher oder Privatlehrer halten, nicht aber der Durchschnitt der mäßig bemittelten Bürger. Da die Doms- und Stiftsschulen für die große Zahl der Kinder nicht ausreichten, so schuf man Stadtschulen, die in Italien schon früher allenthalben seit dem Altertum vorhanden waren. Diese neuen, seit dem 12./13. Jahrhundert im Norden der Alpen auftretenden Stadtschulen, die sich neben die alten Klosterschulen und Stiftsschulen nun stellten, schlossen sich an die Pfarreien an. So gab es in den größeren Städten mehrere Pfarrschulen bei den einzelnen Pfarreien, die sich aber meist darauf beschränkten, außer Lesen und Schreiben die Anfangsgründe der lateinischen Sprache zu lehren. Den höheren Unterricht sollten allein die Stifts- oder Domschulen erteilen dürfen. Der Domscholaster übte zunächst auch über die neuen Stadtschulen das Aufsichtsrecht aus, ernannte die Lehrer und bezahlte sie aus dem eingegangenen Schulgeld. Da nun die Gemeinde für das Schulgebäude zu sorgen und auch dem Lehrer Zulagen zu seinem Schulgelde zu geben hatte, so strebten die Stadträte danach, das Schulpatronat in die Hände zu bekommen, dem Scholastikus das Recht abzunehmen, die Lehrer zu ernennen. Die Scholastici aber widerstanden zähe, und im 13. Jahrhundert erreichten die Stadträte meist nur von einem weltlichen Landesherrn, daß er ihnen die Ernennung der Lehrer an den Stadtschulen mit dem Vorbehalt der Bestätigung gestattete.

Seit Ende des 13. Jahrhunderts treffen wir häufiger auch Landschulen, die vom Pfarrer oder unter dessen Oberleitung von dem Küster gehalten wurden.

Das Lehrbuch für die Elemente im Latein blieb die in Frage und Antwort abgefaßte Grammatik des Donat, die „*Ars Donati*“ oder „*Ars grammatica*“. Die lateinische Elementargrammatik hieß auch einfach der Donat, und einen Verstoß gegen ihre Regeln nannte man einen Donatschnitzer. Für die fortgeschritteneren Schüler benutzte man seit dem 13. Jahrhundert die Bearbeitung des Priscian in leoninischen Versen, welche der Minorit Alexander de Villa Dei (Villedieu in Nordfrankreich), der um 1240 starb, abgefaßt hatte, das „*Doctrinale puero- rum*“. Es diente zugleich als Lesebuch und als Lehrbuch und erhielt sich so bis ins 16. Jahrhundert. Man hat von ihm 228 Handschriften und 279 Drucke nachgewiesen.

Die Landessprache wurde zuerst in den französischen Ritterkreisen gepflegt, wo die weltliche Erziehung, die man den jungen Rittern beibrachte, auch die französische Sprache als die Sprache der Dichtkunst umfaßte neben der Kunst, Verse zu machen, und dem Lautenspiel. Deutsche vornehme Kreise ahmten wie andere Rittermuster das nach und ließen ihre für die Welt bestimmten Kinder wohl durch einen Franzosen erziehen und in der französischen Sprache unterrichten. Besonders wurde das in der Zeit der Kreuzzüge in Deutschland Mode für die Erziehung der adligen Töchter (*domicella*, *demoiselle*), denen man vor allem die Norm des neuen gesellschaftlichen Verkehrs, die „*morâliteit*“, wie Gottfried von Straßburg sagte, beizubringen trachtete. Die Klosterschulen, in die zuerst die Mädchen kamen, oder der Hauskaplan reichten dazu nicht mehr hin. So nahm man für sie Zuchtmeisterinnen, meist Französinen. Es gehörte schon damals zur vollkommenen Bildung einer vornehmen Dame, daß sie Französisch verstand, vornehmlich um die französischen Ritterromane lesen zu können. Auch Bürger trachteten, ihren Töchtern eine gewisse Bildung zu geben. Sie schickten sie dafür in der Regel in die Nonnenklöster.

Der Drang nach Bildung hatte aber nicht nur dazu geführt, daß die Schulen nach unten sich entwickelten. Sie entfalteten sich auch nach oben und erzielten in der Kreuzzugszeit einen ganz außergewöhnlichen neuen Aufschwung durch die Gründung der Universitäten. Der Name, der im Mittelalter dafür in Gebrauch war, ist aber ein anderer. Man nannte eine Universität „*studium generale*“, meinte damit aber nicht etwa eine Anstalt, auf der alle Wissenschaften gelehrt wurden — in der Tat war auch die Theologie auf den meisten Hochschulen anfangs ausgeschlossen —, sondern eine Lehranstalt für alle, eine „*gemeine schuol*“. Wegen der vielen Privilegien, deren die *Studia generalia* sich erfreuten und unter denen das wichtigste die Erteilung der akademischen Grade war, nannte man sie auch „*studia privilegiata*“, zum Unterschied von den dieser Privilegien sich nicht erfreuenden Partikularschulen. „*Universitas*“ bezeichnet im Mittelalter nicht eine Lehranstalt, wird auch nicht auf die Gesamtheit der Wissenschaften angewandt, sondern nur gebraucht zur Bezeichnung einer Korporation, die aus Magistern und Scholaren sich gebildet hat.

Die älteste abendländische Universität ist Salerno, die schon in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts entstand und als Medizinschule die Augen auf sich zog. Arabische medizinische Schriften gaben die Anregung dazu. Anfangs waren es Benediktiner, die die Medizin lehrten. Dann wurden sie durch Laienärzte abgelöst, die auch schriftstellerisch tätig waren, wie Gariopontus mit seinem fünf Bücher umfassenden Werk über die Krankheiten, dem *Passionarius*. König Roger II. von Sizilien gab 1140 das erste Medizinalgesetz im Mittelalter, indem er die Ausübung ärztlicher Praxis an die Erlaubnis der Obrigkeit knüpfte. Aber zu einer größeren Bedeutung kam Salerno nicht. Die Hochschule hat auch nicht weiter auf die eigenartige Entwicklung der abendländischen Universitäten eingewirkt. Das taten erst

die am Ende des 12. Jahrhunderts etwa gleichzeitig entstehenden Universitäten von Bologna, Paris und Oxford. Dann nahm das Verlangen nach höherer Bildung so zu, daß in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts rasch nacheinander in vielen Städten Universitäten gegründet werden. Die zu Modena, Montpellier, Reggio und Cambridge entstanden um 1200. Vicenza folgte 1204, Palencia um 1212, Padua 1222, Neapel 1224, Vercelli 1228, Toulouse 1229, Salamanca 1243, die Universität an der römischen Kurie 1244, Valencia 1245, Piacenza 1248, Arezzo, Orléans, Angers um 1250. In weitem Abstand kommen dann im 14. Jahrhundert die ältesten deutschen Universitäten Prag 1348, Wien 1365, Heidelberg 1386, Köln 1388.

Die Entstehung der Universitäten geht nicht nach einem Schema vor sich. Einige sind aus Klosterschulen hervorgegangen, andere aus Stiftsschulen und einige auch aus Stadtschulen, so die meisten der italienischen Universitäten. Es gibt aber auch solche, die Neuschöpfungen sind, und das trifft bei den meisten Universitäten im Norden der Alpen zu. Die Mehrzahl der Universitäten stand in unmittelbarer Abhängigkeit von der Kirche. Von den 44 vor 1400 entstandenen Universitäten haben 31 päpstliche Stiftungsbriefe empfangen und 21 sind ausschließlich auf Grund von solchen begründet worden. Aber nicht die Päpste allein hatten die Vollmacht, Universitäten zu errichten. Auch die Kaiser als Schirmherren der Christenheit hatten das Recht. Ebenso nahmen das Könige und Landesfürsten in Anspruch. Doch galten solche Hochschulen nicht als Universitäten im eigentlichen Sinne, sondern mehr nur als Landesschulen. Hier tritt uns wieder der Völkerbundsgedanke entgegen, der den internationalen Häuptionern des Abendlandes eine besondere Autorität zuschrieb. Stadtobergkeiten und Bischöfe konnten ein Generalstudium nicht errichten, gaben aber oft die Anregung dazu.

Die bedeutendsten Universitäten, deren Einrichtungen als Muster angesehen wurden und die das Geistesleben am meisten bestimmten, waren Paris und Bologna. Namentlich Paris war für die Entwicklung der Universitäten tonangebend, hatte in der Zeit der Scholastik einen unbestrittenen Vorrang und Glanz vor allen anderen Universitäten und verschaffte damit Frankreich einen geistigen Vorrang vor den anderen Ländern. Die Geschichte der Universität Paris interessiert uns darum vornehmlich.

Die Wiege der Pariser Universität ist die Kathedralschule von Notre Dame auf der Insel, an der die artes liberales in alter Weise Jahrhunderte hindurch gelehrt wurden und die direkt unter dem Domscholaster stand, der auch Domkanzler war und deshalb zum Kanzler, d. h. Vorstand der Universität, wurde. Es gab neben der Domschule noch berühmte Stiftsschulen in Paris, wie die bei dem Stifte der regulierten Chorherren von St. Viktor, wo Wilhelm von Champeaux, Hugo und Richard von St. Viktor berühmte Lehrer waren, und die Schule St. Geneviève auf dem Berge, wo einst Abälard gelehrt hatte. Man hat gemeint, die Universität habe sich aus einer Zusammenschließung der

drei Schulen von Notre Dame, St. Geniève und St. Viktor gebildet. Das ist aber nicht richtig.

Die Universität Paris hatte am Anfang nur Weltgeistliche, keine Ordensgeistlichen als Lehrer. Sie erfreute sich bald großen Zuzugs und wurde namentlich durch die Päpste gefördert, die mit Schutzbriefen und Privilegien nicht kargten, und an die sie sich bei jeder Schwierigkeit nicht ohne Erfolg wandte. Von erheblicher Wichtigkeit war das Privileg, daß niemand ohne besondere päpstliche Ermächtigung gegen ein Mitglied der Universität die Exkommunikation verkünden könne. Zu den päpstlichen Privilegien kamen königliche. In dem ersten von König Philipp August 1200 verliehenen Privileg wurden die Studenten der bürgerlichen Gerichtsbarkeit entzogen und der kirchlichen unterstellt. Durch andere Privilegien wurde angeordnet, daß zwei Magistri und zwei Pariser Bürger von Zeit zu Zeit den Preis der Wohnungen festsetzen sollten, damit keine Überforderungen stattfinden könnten.

Durch diese Privilegien wurde die Universität eine Korporation, die mit dem Bischof, dem Parlament und dem König wie eine selbstständige Macht verhandelte. Eifersüchtig trachtete sie danach, ihre Privilegien aufrechtzuerhalten und zu vermehren. Zu dem Zweck suchten sich alle ihre Angehörigen eng zusammenzuschließen. Wenn sie kein anderes Mittel hatten, um sich zu verteidigen, wurden die Vorlesungen ausgesetzt. Gregor IX. hat dieses Streikrecht der Universität ausdrücklich bestätigt. Zuerst richteten sich die Kämpfe der Universität gegen den Kanzler, der seine alten Rechte als Leiter der Kathedralschule von Notre Dame aufrechterhalten wollte und besonders das Recht beanspruchte, den Lehrauftrag oder die akademischen Grade zu erteilen. Weil die Universität dem kirchlichen Gericht unterstellt war, so war sie auch der Gerichts- und Disziplinalgewalt des Domscholasters unterworfen. Schrittweise erstritt sich ihm gegenüber die Universität die innere Selbständigkeit.

Die erste genossenschaftliche Bildung ist die um 1200 feststehende Gemeinschaft aller Lehrer (*consortium magistrorum*). Erst später teilt sich die Gesamtheit der Professoren in verschiedene Gruppen nach den Disziplinen, die gelehrt wurden. Es waren dies die Theologie, kanonisches und weltliches Recht, Medizin und die freien Künste oder die Philosophie. Die Lehre des weltlichen Rechts wurde aber 1219 von Papst Honorius III. der Universität Paris untersagt, weil die Kleriker dadurch vom Studium der Theologie abgezogen würden. Philosophie und Theologie waren diejenigen Disziplinen, in denen die Universität im 13. Jahrhundert alle anderen Universitäten überstrahlte, da sie auf diesen Gebieten über die größten Gelehrten der Zeit verfügte. Eine Genossenschaft aller Schüler und Lehrer, die *Universitas*, tritt uns zuerst 1221 entgegen. Sie bildete sich, um die gemeinsamen Interessen aller Universitätsglieder zu verteidigen gegenüber der Bürgerschaft wie den kirchlichen Behörden, für billige Lebens- und Wohnungspreise zu sorgen, für die Sicherheit der Mitglieder und alle

Vorrechte der Universität einzutreten. Diese Genossenschaft hatte ein Siegel.

Eine besondere Organisation hatte die Artistenfakultät, welche die Vorstufe für alle anderen Universitätsstudien bildete, und die nicht nur die meisten Schüler, sondern auch Lehrer hatte. Dem Range nach war es die unterste Fakultät, für die Organisation der Universität wurde sie aber die wichtigste. Sie hatte hauptsächlich die allgemeine Vorbildung für die höheren Studien zu geben, und infolgedessen waren die Scholaren dieser Fakultät durchschnittlich jünger als die der anderen Fakultäten. Das Alter schwankte zwischen 15 und 20 Jahren. Es kam aber auch vor, daß Knaben, die vielleicht mit einem Erzieher kamen, immatrikuliert wurden. Das Studium an der Artistenfakultät umfaßte zwei Kurse. In dem ersten wurden Logik und Physik als die Vorkurse der Philosophie gelehrt. Er dauerte eineinhalb bis zwei Jahre. Dann machte der Student sein Bakkalaureatsexamen, und viele verließen nach diesem Examen die Universität. Der zweite Kurs umfaßte die übrigen Fächer der Philosophie: Metaphysik, Ethik, Politik. Das zweite Examen, das nach dem Bakkalaureatsexamen gemacht wurde, ist das Examen, durch das man die Würde eines Magister artium erwerben wollte. Der Magister hatte ursprünglich die Verpflichtung, die artes liberales zwei Jahre hindurch zu lehren. Man nannte das „biennium complere“. In der Regel hörten diejenigen, welche die artes lehrten, aber auch die Vorlesungen einer höheren Fakultät.

Die große Zahl der Artistenscholaren, die aus den verschiedensten Ländern kamen, führte von selbst dazu, daß sie sich nach Landsmannschaften oder Nationen, wie man damals sagte, sonderte. Im 13. Jahrhundert gab es in Paris vier Nationen: die Gallicani, die Normandi, die Picardi und die Angli oder Alemanni. Zu der letzten Nation rechnete man nicht nur die Engländer, Schotten und Iren, sondern auch die Skandinavier, Ungarn, Polen, Böhmen und Deutschen. In jeder Nation waren nicht nur die Scholaren, sondern auch die Magistri aus den betreffenden Ländern. Die größte Zahl hatte die Nation der Gallicani, weil hier die Studenten aus Paris und Umgegend waren, ferner aber auch die Studenten aus der Provinz Bordeaux, dazu Spanier und Italiener. Da diejenigen, die einmal als Artistenscholaren in eine Nation eingetreten waren, in dieser auch als Hörer und Lehrer an anderen Fakultäten blieben, so umfaßten die Nationen der Artistenfakultät in der Tat fast alle Angehörigen der verschiedenen Fakultäten. Der Ursprung der Nationen fällt in die Jahre 1215—1222. An der Spitze der Nation stand ein Prokurator, der durch die wirklich lehrenden Magistri der Nation gewählt wurde. Die verschiedenen Nationen wählten aus der Zahl ihrer Magistri die Examinatoren. Durch die Prokuratoren der Nationen wurde ein Rektor gewählt, der das Haupt der Artistenfakultät war. Da die Mitglieder der anderen Fakultäten auch noch Mitglieder der Artistenfakultät blieben, so war der Rektor der Artistenfakultät, der aber in der Regel viermal im Jahre wechselte,

tatsächlich der Vertreter der Universität. So erscheint der Rektor als Vertreter der gemeinsamen Interessen von Studenten und Magistern 1254. Es dauerte noch ziemlich lange, bis der Rektor in unserem Sinne das Haupt der Universität wird und das Recht erhält, Magistri und Dekane zu Versammlungen zu berufen. Die Fakultäten in unserem Sinne als Vereinigungen der Lehrer und Schüler einer Disziplin mit dem ältesten Lehrer, dem Dekan an der Spitze, erscheinen erst 1255.

Die Blütezeit der Universität Paris war in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Dann ging es langsam abwärts. Paris hatte anfangs die Lehre der Theologie als Monopol. Als auch andere Universitäten das Recht erhielten, in Theologie zu graduieren, und mancher durch Vermittlung Roms die strengen Examina zu umgehen vermochte, ging Paris zurück.

Nächst Paris war die wichtigste Universität im Abendlande Bologna. Ihre Bedeutung beruhte auf der Lehre des Rechts. Sie war der Stolz der Stadt, die den Wahlspruch der Universität auf ihre Münzen setzte: „*Bolonia docet*“. Ihr zugrunde lag eine alte städtische Rechtsschule, die aber im 11. Jahrhundert noch von den Rechtsschulen in Ravenna und Pavia in den Schatten gestellt wurde. Auch sie verdankte ihre Entwicklung ihren reichen Privilegien, an deren Spitze das berühmte Privileg Kaiser Friedrichs I. stand, die sogenannte „*Authentica habita*“ vom Jahre 1158, welches zwar nur allgemein die Studierenden der Rechtswissenschaft bei ihren Reisen von und zu den Hochschulen in den kaiserlichen Schutz nahm, aber doch zuerst von Bologna in Anspruch genommen wurde.

Die genossenschaftlichen Gruppierungen hatten auch für Bologna eine große Bedeutung. Sie erfolgten aber in anderer Weise als in Paris. In Bologna gaben die auswärtigen Studenten, die „*scholares forenses*“, den Anstoß. Sie empfanden vornehmlich das Bedürfnis, sich zusammenzutun, um sich zu unterstützen und zu schützen, besonders bei der Wohnungsmiete. Die Anfänge zu dieser Korporationsbildung zeigen sich schon um 1200. Um 1250 sehen wir zwei große Gruppen: die „*Universitas Citramontanorum*“ und die „*Universitas Ultramontanorum*“. In der „*Universitas Citramontanorum*“ waren die italienischen Nationen vertreten. In der „*Universitas Ultramontanorum*“ war die stärkste Nation die der Theotonici, die sich großer Privilegien erfreute. Da waren wohl seit dem Ende des 13. Jahrhunderts durchschnittlich hundert Deutsche gleichzeitig in Bologna und zwar zumeist gereifte Männer, vorwiegend geistlichen Standes, die durch die Erwerbung des juristischen Doktorgrades sich in der Heimat den Zugang zu Amt und Würden erschließen wollten. Auch wurde es bei dem hohen deutschen Adel Mode, die Söhne in Bologna studieren zu lassen. An der Spitze der Nationen standen Prokuratoren, die die neu Angekommenen in ihre Register immatrikulierten. Sie wurden nicht von den Magistern, sondern von Vertretern der Scholaren gewählt. Für die deutsche Nation, die einen eigenen Kaplan hatte, galt als ihre Nationalkirche zuerst die Kirche des hl. Fridianus, später die des hl. Dominikus, in

der der Heilige begraben ist. Hier wählten sie ihre Prokuratoren, feierten die christlichen Feste, besonders das Weihnachtsfest.

Die Nationen und die größeren Korporationen umfaßten zunächst nur die Scholaren der Rechtswissenschaft. Die Theologie fehlte in Bologna wie auf den meisten anderen Universitäten. Die Mediziner und die Artisten erhielten erst 1316 das Recht der eigenen Universitas und eines eigenen Rektors. Denn der Rektor war auch hier zunächst nur das Haupt einer Universitas, einer Studentengenossenschaft, und das trat in Bologna noch mehr hervor als in Paris, weil die Studenten und nicht die Magistri sich den Rektor wählten.

Aber in Bologna hatte die Stadtbürgerschaft mehr zu sagen als in Paris. Durch die Autorität des Stadtmagistrates bekamen die von der Universität erlassenen Statuten erst Gesetzeskraft. So war es auch bei den anderen italienischen Universitäten. Die italienischen Städte bezahlten auch seit dem 14. Jahrhundert in der Regel die Professoren. Bologna erstrebte eine Vorrangsstellung, indem es den Anspruch erhob, ein Monopol für den Unterricht in dem Corpus iuris zu haben. Es stützte sich dabei auf eine gewaltsame Interpretation einer Institution Justinians und trug so dazu bei, daß die Vorstellung sich bildete, ein studium generale müsse durch eine der universalen Gewalten, durch Papst oder Kaiser, privilegiert sein. Besondere Vorkenntnisse wurden auch in Bologna für das juristische Studium nicht erfordert. Dem Pariser Magistertitel entsprach der Bologneser Dokortitel. Der Titel berechnete zum Lehren an der Universität und wurde verliehen nach einer Prüfung durch das Dokorenkollegium der Fakultät unter Mitwirkung des Kanzlers. Der Dokortitel war zuerst nur gebräuchlich für einen Lehrer des weltlichen römischen Rechts, den man Doctor legum nannte, und für einen Lehrer des kanonischen Rechts, den man Doctor decretorum nannte. So hieß auch der Kenner des römischen Rechts Legist, der des Kirchenrechts Dekretist.

Nächst Paris und Bologna war eine der besuchtesten älteren Universitäten Oxford, das mit Cambridge sich eng an das Pariser Vorbild anschloß. Beide Universitäten haben bis heute noch am meisten durch ihre Collegia die mittelalterliche Form bewahrt.

Die Collegia waren zunächst für die vielen armen Studenten bestimmt, die nicht selbst ihren Unterhalt bestreiten konnten. Früh fanden sich Gönner gelehrter Studien, die für solche Studenten Collegia stifteten, in denen die Scholaren Kost und Wohnung erhielten. In Oxford, Cambridge wie in Paris war der größte Teil der Studenten in solchen Collegia oder Studia dotata, während in Italien das Privatwohnen die Regel war, da hier die Studenten wohlhabender waren. Das erste Kolleg in Paris wurde schon 1180 begründet. Das berühmteste Pariser Kolleg ist die Sorbonne, benannt nach ihrem ersten Wohltäter Robertus de Sorbonne, einem Kaplan des Königs Ludwig IX., der den Stiftungsbrief 1257 ausstellte. Neben diesen Kollegien finden wir dann die Ordenshäuser, in denen die Scholaren zusammen wohnten, die einem Orden angehörten. Viele Orden haben in Paris nur der

Universität wegen Ordenshäuser gegründet. Mit den Kollegien waren oft noch Pfründen verbunden für Lehrer, welche in den Kollegien ihre Vorlesungen hielten. In Paris bekamen die Professoren kein Gehalt und waren meist nur auf solche Pfründen angewiesen.

Die Kollegienhäuser, die nicht Ordenshäuser waren, nannte man im Mittelalter auch „bursae“. Das Wort bedeutet eigentlich Tasche, Beutel oder Säckel. Im weiteren Sinn bezeichnete es jetzt einen Freiplatz in einem Kolleg und dann auch das Kollegiengebäude selbst. Die Inhaber von Freiplätzen hießen „bursarii“, „bursiati“. Sie waren einer strengen Disziplin unterworfen. Im 17. Jahrhundert bildet sich im Deutschen daraus das deutsche „Bursche“, womit in der deutschen Studentensprache das vollberechtigte Mitglied einer Verbindung im Gegensatz zu dem noch nicht vollberechtigten Mitglied bezeichnet wird, sonst ein Knabe, der dient.

Die Einrichtungen der mittelalterlichen Universitäten vermögen wir aber erst recht zu verstehen, wenn wir uns vor Augen halten, daß die Lehrer und Schüler größtenteils Kleriker waren. Die Lebensordnung sollte also eine klerikale sein, und die scholares werden darum auch clerici genannt. Laien gab es wohl auch immer unter ihnen, und sie waren besonders zahlreich in Bologna, die dort weltliches Recht studierten. Doch auch in Bologna waren die Geistlichen überwiegend, so daß bestimmt wurde, der Rektor mußte immer ein Geistlicher sein. Das ganze Universitätswesen hatte deshalb einen kirchlichen Charakter und stand in der Hauptsache unter kirchlichem Einfluß. Die Kirchengüter wurden überall zur Dotation verwendet. Die Professoren waren Kleriker. Der Zweck der Bildung hat hauptsächlich der höheren Ausbildung des Klerus gegolten.

Um so mehr fällt uns auf, daß das Leben an den Universitäten durchaus nicht immer den Anforderungen entsprach, die man an Kleriker stellen durfte. Oft hören wir von Ausschreitungen der Studenten. In einem Dokument der Pariser Universität v. J. 1269 wird geklagt, daß „einzelne Kleriker und Scholaren und deren Diener . . . Tag und Nacht viele schwer verwunden, töten, Frauen rauben, Jungfrauen Gewalt antun, Gasthäuser erbrechen, Raubtaten und vieles andere an Ruchlosem und Gottverhaßtem oft und öfter begehen.“¹ Das Waffentragen der Clerici mußte deshalb mit der Drohung der Exkommunikation verboten werden.

Das Herumwandern der Studenten von einer Universität zur andern trug zur Lockerung der Sitten erheblich bei. Viel zu viele drängten sich zu den Universitäten. Infolgedessen fanden nicht wenige keine Stelle und vagierten zeitlebens herum. Gegen solche Vaganten oder Goliarden, wie man sie nach dem französischen gaillard (lustiger Kerl) auch benannte, führte die Kirche einen fortgesetzten, aber wenig erfolgreichen Kampf. Da für Gebildete fast nur kirchliche Stellen in Betracht kamen, die Bildung ausschließlich in den Händen der Kirche

¹ Chartularium univ. Parisiensis I, 481 nr. 426.

lag, so drängten sich auch viele Unberufene in den kirchlichen Dienst. Junge Leute aus dem niederen Stande konnten kaum anders emporkommen, als indem sie den geistlichen Stand ergriffen. So kam der geistliche Stand in einen Mißkredit, den wir am Ende des Mittelalters deutlich vor uns sehen. Verbitterte und Entgleiste bildeten einen großen Teil der Vaganten, die ihren Stimmungen in Liedern Ausdruck gaben, die eine eigene Literaturgruppe bilden.

Die Vagantenlieder zeigen manche poetische Schönheit, heitere Parodie und harmlosen Leichtsinns, noch mehr aber sittliche Ausgelassenheit, höhnen über Klerus und Papst, preisen den Lebensgenuß, Becher und derbe Liebe, zetern und spotten über die Verkehrtheit der Welt. Im Gegensatz zu den Liedern der Troubadours, den deutschen Spielmannsliedern sind sie in lateinischen Reimen gedichtet. Anfangs hörte man an geistlichen Höfen solche Poesien, solange sie in gewissen Schranken sich bewegten, nicht ungern, dann aber mußte man sie sich fern halten. Wenn in den Gedichten der Vaganten von einem Orden, einem Bischof Goliath und klösterlichen Einrichtungen die Rede ist, so braucht man darin nichts anderes als Parodien zu sehen. Der Name Goliath kommt wohl von dem Riesen Goliath, der vielfach als Vertreter des Teufels hingestellt wurde, so daß die Goliarden als Satanskerle anzusehen sind, die über alles Heilige spotteten. Besonders zwei Sammlungen dieser Vagantenlieder sind bekannt. Die aus dem bayerischen Kloster Benediktbeuern stammende Sammlung, die man, dem ersten Herausgeber folgend, *Carmina Burana* nennt, und eine Sammlung, die in einer Handschrift in Cambridge vorliegt. Eines dieser Lieder, das eine Beichte des Goliath bildet, der sein verfehltes Leben halb beklagt, halb besingt, ist unter dem Namen des Archipoeta überliefert. Es war weit verbreitet, und einzelne Strophen, die mit „*Meum est propositum in taberna mori*“ beginnen, werden heute noch von Studenten gesungen. Manche vermuten, daß der Dichter im Gefolge des Erzbischofs Reinald von Köln unter Friedrich I. nach Italien gekommen sei, andere sehen in ihm den französischen Professor Walter von Chatillon oder den Engländer Walter Map, der in Paris studierte und als Archidiakon in Oxford 1210 starb. Zu diesen Goliarden stand einst Abälard in Beziehungen, den der heil. Bernhard, sein Bekämpfer, als Goliath bezeichnete. Im zweiten Drittel des 13. Jahrhunderts ist die Dichtung der Vaganten schon im Verfall, und allgemein wandte man sich von ihnen ab.

Gehen wir nun, soweit es unser Zweck erfordert, etwas auf den eigenartigen Betrieb der Wissenschaft in dieser Zeit ein, die man die Zeit der Scholastik nennt. Wie Scholasticus nach dem Vorgang der Römer den Lehrer bezeichnet, so wird das Wort im beginnenden Mittelalter für den Lehrer der sieben freien Künste, dann auch für den Lehrer der Theologie und Philosophie, ja aller Wissenschaften gebraucht. Scholastik ist die Schulwissenschaft, insbesondere die Philosophie und Theologie, wie sie in der Schule gelehrt wird. Die Schule bestimmt den Betrieb der Wissenschaft, besonders in der Zeit

des aufkommenden Universitätsstudiums, als sich verschiedene Ordenschulen bilden, die ihre bestimmten Schulmeinungen vertreten. Das Schulmäßige bestimmt auch die Form der Schriftstellerei, indem zu meist Lehrbücher geschrieben, Disputationen schriftlich festgelegt werden, und besonders auf eine feste Terminologie Wert gelegt wird, der schulmäßige nüchterne und trockene Ton bevorzugt wird. Da die Kultur des Mittelalters auf den Überlieferungen der Vorzeit aufbaute, so besteht Wissenschaft wesentlich darin, daß man das Überkommene zusammenstellte, indem man die Widersprüche auszugleichen suchte.

Weil weiter die Kirche die Überlieferin des wissenschaftlichen Stoffes war und ihre Glieder allein die Wissenschaft betrieben, so interessierte sich die Schulwissenschaft besonders für die großen Rätsel des Lebens, für die Weltanschauungsfragen, auf die die Theologie mit ihren Dogmen die Antwort gibt. Die Dogmen von Gott, dem Schöpfer, Erlöser, dem Ziel des Menschen stehen im Vordergrund des wissenschaftlichen Interesses. Theologie und Philosophie berühren sich fortwährend. Das spekulative Weltbegreifen bedingt, daß die Metaphysik vornehmlich gepflegt wird, die Wissenschaft von den letzten, übersinnlichen Gründen der Dinge und des Geschehens. Zu diesem Zweck müssen die Begriffe besonders scharf formuliert und fein zergliedert werden. Dazu verhilft die Logik, die als Begriffskunst immer weiter ausgebildet wird, bis sie schließlich künstlicher Spielerei verfällt. Die empirische Betrachtungsweise tritt dagegen weit zurück, weshalb auch die Naturwissenschaften wenig gepflegt werden und für die Geschichte in diesen Kreisen gar kein wissenschaftlicher Sinn vorhanden ist.

Anselm von Canterbury hatte durch seine Zusammenfassung augustinischer Gedanken die Probleme scharf vorgezeichnet, mit denen sich die, welche nach ihm kamen, beschäftigen sollten. Die dialektische Methode, die nun dabei zur Anwendung kam, war wohl schon vorher geübt worden, zuerst durch die Juristen. Grundsätzlich festgelegt wurde sie durch den reizbaren und unsteten Abälard, der seit 1113 an der Kathedralschule in Paris und dann in seinem Waldhaus, dem Paraklet bei Nogent-sur-Seine, viele Zuhörer anzog und in seiner Selbstbiographie (*Historia calamitatum*) uns in sein Inneres blicken läßt, auf das seine Geliebte Heloïse einen viel umstrittenen Einfluß ausübte. Die methodisch bedeutsamste Schrift verfaßte er in den Jahren 1120/21 unter dem Titel „*Sic et non*“. Darin stellte er anscheinend sich widersprechende Sätze (Sentenzen) aus der Schrift und den Vätern als „Ja“ und „Nein“ gegenüber, um durch Unterscheidung der Begriffe den Widerspruch aufzulösen. Mit dieser dialektischen Methode gab er der Scholastik das Mittel, durch das sie in der Kritik zu positiven Ergebnissen gelangte. In seinen theologischen Lehren, namentlich in seiner Trinitätslehre, erregte er allerdings vielen Widerspruch, den besonders der hl. Bernhard gegen ihn erhob, und wurde er wiederholt verurteilt auf der Synode zu Soissons 1121 und zu Sens 1141.

Gegenüber Abälard pflegten die Augustiner-Chorherrn von Sankt Viktor in Paris — die sogenannten Viktoriner — in konservativem Sinne, an den hl. Augustin sich eng anschließend, die Theologie. Der aus dem Geschlechte der Grafen von Blankenburg am Harz stammende Hugo von S. Viktor († 1141), erhielt wegen seines Anschlusses an Augustinus den Ehrennamen „alter Augustinus“. Er hat insbesondere die Lehre von der Kirche in das Lehrgebäude der Theologie eingeführt und wirkte damit lange nach, wie daraus zu ersehen ist, daß die Hauptsätze der Bulle „Unam sanctam“ über das Verhältnis zwischen Staat und Kirche aus den Schriften Hugos entnommen sind. Sodann wandte er der Mystik besondere Aufmerksamkeit zu. Darin folgten ihm Richard von St. Viktor, ein Schotte von Geburt († 1173), und Thomas von St. Viktor, später Abt von Vercelli († 1226), der den sogenannten Dionysius Areopagita kommentierte und auf die Mystiker des späteren Mittelalters einwirkte. In maßloser Form griff Walter von St. Viktor († nach 1180) in einer Schmähschrift „contra quatuor labyrinthos Franciae“ die Dialektiker als die Feinde des Glaubens an, indem er Abälard, den Bischof von Poitiers Gilbert de la Porrée, Petrus Lombardus und Peter von Poitiers, einen Pariser Lehrer, in eine Linie stellte. Am wenigsten verdiente das Petrus Lombardus, Lehrer an der Domschule zu Paris, dessen 1150—1152 abgefaßten „Vier Bücher der Sentenzen“ (d. h. Lehren der Väter, besonders des Augustinus) als kurze Darstellung der Kirchenlehre während des ganzen Mittelalters die Grundlage des theologischen Studiums waren und erst im 16. Jahrhundert von der Summa theologica des Thomas von Aquin verdrängt wurden. Ihn nannte man kurz den magister sententiarum, Sentenzenmeister.

Neben der Schule der Viktoriner blühte weiter die Schule von Chartres, die einen humanistischen Anstrich hatte. Aus ihr ging der Engländer Johann von Salisbury hervor, dessen Schriften für uns besondere Wichtigkeit haben, da sie uns in verständiger Kritik und überlegener Form ein Bild von den sich kreuzenden geistigen Strömungen entwerfen. Er hatte bei den berühmtesten Lehrern der Zeit, darunter auch Abälard, seine Studien in Frankreich gemacht und stand dann als treuer Freund dem Thomas Becket zur Seite bis zu dessen Ermordung in der Kathedrale von Canterbury (1170). Die letzten Lebensjahre (1176—80) leitete er als Bischof die Kirche von Chartres. Auf seinen vielen Reisen von England nach Italien hatte er wie wenige Gelegenheit, seine Zeitgenossen kennenzulernen. Seine Erfahrungen legte er in der lehrreichen Schrift „Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum“ nieder. Die vestigia philosophorum stellt er höher als die Nichtigkeiten der zünftigen Streber am Hofe, und im Zusammenhang damit geißelt er mit beißender Ironie die Verkehrtheiten der Zeit und entwirft ein ideales Bild von den sittlichen Normen, nach denen sich die im öffentlichen Leben Stehenden richten sollten, die erste große Staatstheorie im Mittelalter. In einer anderen Schrift „Metalogicus“ handelt er von der wahren und falschen Wissen-

schaft und tadelt die Auswüchse der Dialektik. Walter Map, ein Parteigänger des englischen Königs Heinrichs II. und Gegner Johanns, verfaßte am Ende des 12. Jahrhunderts ein der ersten Schrift Johanns gegenübergestelltes Werk „De nugis curialium“, das aber erheblich tiefer steht, mit bitterem Spott die Cistercienser und den hl. Bernhard angreift und reichen Stoff für die Zeit des 12. Jahrhunderts, namentlich auch für die Sagengeschichte liefert.

Verwandt mit diesen Schriften ist das moralisierende Gedicht, das der Theologe Alanus ab Insulis von Lille oder Ryssel in Flandern († 1203) verfaßte unter dem Titel „Anticlaudianus“, in dem er im Gegensatz zu einer Satire des heidnischen Dichters Claudianus eine auch kulturhistorisch bemerkenswerte Enzyklopädie des damaligen Wissens zusammenstellte. Die Klugheit reist im Bunde mit der Eintracht durch das Universum zu Gott. Nachdem sie dort angelangt, übernimmt die Theologie die Führung. Es scheint, daß Dante daraus manche Anregungen geschöpft hat. Da Alanus in seinen „Regulae theologiae“ die mathematisch-deduktive Methode des Boethius auf die Theologie anwandte, so hat man ihm eine ganz nach Euklid gearbeitete, Papst Klemens IV. (1187—97) gewidmete „Ars catholicae fidei“ zugeschrieben, als deren Verfasser aber jetzt Nikolaus von Amiens erkannt ist. Die Schrift ist die radikalste Ausbildung der von Anselm von Canterbury eingeschlagenen und von Richard von S. Viktor befolgten Denkrichtung, welche die Theologie rein rationell mit Ausschluß der Autoritäten systematisch ausbauen wollte. Sie steht also scharf der Methode Abälards und den Sententiariern gegenüber.

Unterdessen strömten auf das Abendland die neuen Wissensquellen ein, die von den Arabern kamen und der Philosophie, Medizin, der Mathematik, Astronomie und den Naturwissenschaften große Anregungen boten, welche die abendländischen Gelehrten sich nicht ohne schwere Konflikte zu eigen machen sollten. Einer der ersten, welcher die Anregungen aufnahm, ist ein Benediktiner von Monte Cassino gewesen, der in Karthago gebürtige Konstantin, daher Africanus genannt, der als sprachenkundiger Arzt weit herumgereist war, Babylon, Indien, Äthiopien, Ägypten gesehen hatte und schließlich nach der Mitte des 11. Jahrhunderts Mönch in Monte Cassino wurde. Für die Medizin war er aber weiter noch so begeistert, daß er seinem Abt erklärte, mit Ausnahme der Theologie sei die Medizin die Krone aller Wissenschaften. Um den Medizinern von Salerno das Wissen der arabischen Ärzte zugänglich zu machen, übersetzte er zahlreiche medizinische Schriften aus dem Arabischen, zum Teil Übertragungen oder Bearbeitungen der Werke der großen griechischen Ärzte Hippokrates und Galen. Die Übersetzung, die er von dem zehn Bücher umfassenden Werke des arabischen Arztes Ali Abbas anfertigte, blieb als Pantechné eine Zeitlang das meist benützte Lehrbuch des Abendlandes, bis es abgelöst wurde durch den gut disponierten, umfassenden Kanon des Avicenna. Durch diese von Konstantin begonnenen, von anderen fortgesetzten Übertragungen von arabischen medizinischen Schriften

wurde Galen, mit dem in der römischen Kaiserzeit die antike Medizin ihren Höhepunkt erreicht hatte, die Autorität für die medizinische Wissenschaft im Mittelalter, allerdings nicht ohne Umgestaltung infolge der arabischen Übermittlung. Nicht anders wie Aristoteles auf dem Gebiete der Philosophie, hatte Galens Name Bedeutung für die mittelalterliche Medizin.

Ein anderer Benediktiner, Adelard von Bath in England, der auch auf Reisen mit der arabischen Wissenschaft bekannt geworden war, übersetzte um 1116 aus dem Arabischen die Schrift des Vaters der Geometrie, Euklid.

Den Zugang zu den Schätzen der arabischen Wissenschaft eröffnete den Christen in weitem Maße die Eroberung von Toledo im Jahre 1085. In gleichem Sinne wirkte die Bekanntschaft mit arabischem Wissen in Sizilien, wo die letzten Staufer und die ersten Anjou die Übersetzungstätigkeit förderten. Die bedeutsamste Folge bestand darin, daß das Abendland mit bisher unbekannten Werken des Aristoteles bekannt wurde. Die Araber hatten die aristotelische Philosophie wie ihr anderes Wissen aus der Antike in Syrien und Persien in sich aufgenommen und mit nach dem Westen, besonders nach Spanien, gebracht. Bisher waren nur einige logische Schriften des Aristoteles in der Übersetzung des Boethius dem Abendlande bekannt. Auch von den Schriften des Plato hatte man nur Bruchstücke. Nun erhielt man, zunächst in Übersetzungen der Araber, nach und nach die wichtigsten Werke des Aristoteles und dazu Kommentare zu Aristoteles. Auch Uechnes lief mit unter, wie der „Liber de causis“, ein Auszug aus einem Lehrbuch des Neuplatonikers Proclus, der im Mittelalter eine große Beachtung fand. Dazu kamen mehrere Werke griechischer Mathematiker und Astronomen, auch die arabischen Schriften muhammedanischer und jüdischer Philosophen, des 950 in Damaskus verstorbenen Alfarabi und des ihm folgenden Leibarztes persischer Fürsten Avicenna († 1037), an den sich der in Damaskus und Syrien lebende Algazel († 1111) anschloß, und besonders des in Cordova 1126 geborenen, zuletzt von dort verbannten Averroes, den man als Kommentator des Aristoteles bezeichnete, ferner der spanischen Juden Avicbron und Maimonides, welch letzterer für Thomas von Aquin eine besondere Bedeutung haben sollte.

Die Übersetzung der Hauptwerke des Aristoteles und der arabisch-jüdischen Philosophen aus dem Arabischen ins Lateinische veranlaßte der Erzbischof Raimund von Toledo (1126—1151). Als Übersetzer taten sich der Archidiakon von Segovia Dominikus Gundissalinus, der zum Christentum übergetretene Jude Johannes Hispanus und Gerhard von Cremona hervor. Man begann aber auch im 12. Jahrhundert in Sizilien, direkt griechische Autoren in das Lateinische zu übersetzen, mathematisch-naturwissenschaftliche und philosophische, platonische wie aristotelische Schriften.

Die große Menge des Wissensstoffes, die das Abendland überschüttete, rief eine nicht geringe Gärung der Geister hervor. Zuerst war es

das natürliche Wissen, das gewaltig vermehrt wurde, für das die bisherige Grundlage der sieben freien Künste nicht mehr ausreichte. Der Übersetzer Dominikus Gundissalinus versuchte zuerst eine neue und erweiterte Grundlage zu bieten in seiner Schrift „De divisione philosophiae“. Andere folgten ihm, wie der Pariser Bischof Wilhelm von Auvergne (1228—49), der die aristotelische Philosophie zum Aufbau des christlichen Glaubens heranziehen wollte. Es war nichts leichtes, die Vereinigung des bisherigen Wissens und des christlichen Glaubens mit dem neuen Wissen herbeizuführen. Mit Aristoteles lernten die abendländischen Philosophen zum ersten Male ein einheitliches großes philosophisches System kennen. Bisher hatte Augustin das Denken des Abendlandes beherrscht. Aber trotz der Vielseitigkeit, die Augustin bot, hatte man in seinen Schriften keinen systematischen Aufbau. Augustins Denkweise beruhte wesentlich auf platonischer Philosophie, die sich von der empirischen Betrachtungsweise des Aristoteles in vielen wichtigen Punkten unterschied. Augustin als der große Kirchenvater hatte zudem die ganze theologische Wissenschaft beherrscht, die hauptsächlich bisher gepflegt worden war. Was von Aristoteles, den arabischen und jüdischen Philosophen nun dargeboten wurde, erschien als eine heidnische oder muhammedanische Wissenschaft. Aus diesen Gegensätzen und den daraus sich ergebenden Befürchtungen erklärt sich der Widerstreit der Geister, der jetzt im Abendland begann, schließlich aber zu einem harmonischen Abschluß gelangte. Die Kämpfe führen zur Blüte der Hochscholastik. Ihr Schauplatz ist hauptsächlich die Universität Paris.

Daß mit der Metaphysik und Physik des Aristoteles, noch mehr mit der neuplatonischen Emanationslehre seiner arabischen Erklärer und besonders mit Averroes die im Abendlande bisher gelehrt Philosophie und der christliche Glaube in mannigfachem Widerspruch stand, war nicht zu leugnen. Averroes hatte gelehrt, daß Gott nur der erste Bewegte, nicht der Schöpfer der ewigen Welt sei. Gott erkenne nicht das Einzelne und Individuelle; damit war die göttliche Vorsehung geleugnet. Über der Natur stehe eine für alle Menschen gemeinsame, aus Gott emanierende Intelligenz, die allein unsterblich ist; damit fiel die persönliche, individuelle Unsterblichkeit. Alles in dieser Welt gehe nach einem notwendigen Kausalnexus vor sich, dem gegenüber ein freier menschlicher Wille nicht in Betracht kommen könne. Die muhammedanische Religion hatte Averroes dabei nicht antasten wollen, indem er erklärte, was in der Theologie wahr sei, könne in der Philosophie falsch sein und umgekehrt. Mit dieser doppelten Wahrheit gab er von vornherein jede Übereinstimmung von Wissen und Glauben preis.

All das sah man am Anfang als Ausfluß aristotelischer Lehren an. So war man gegen all das Neue, was an philosophischen Lehren einströmte, zunächst in kirchlichen Kreisen voll Mißtrauen. Man sah in diesen Lehren eine Geistesgemeinschaft mit der pantheistischen Irrlehre des Amalrich von Bena, eines Lehrers der Theologie an der

Pariser Universität († 1206), der auf Scottus Eriugena zurückgegangen war und Gott als die Wesenheit aller Geschöpfe erklärt hatte. Seine Anhänger, die Amalricianer, besonders David von Dinand, hatten die Irrgänge dieser Lehre offen gezeigt, als sie daraus in antinomistischem Sinne Konsequenzen zogen, d. h. einen Unterschied zwischen Gut und Böse leugneten, freie sinnliche Liebe als erlaubt erklärten. Die Lehre wurde 1210 auf der Synode von Paris verboten, zugleich aber auch nicht nur die Schriften des Scottus Eriugena, sondern auch die naturphilosophischen Schriften des Aristoteles. So wurde das Mißtrauen gegen die neue Wissenschaft erhöht, und es gab zunächst eine ansehnliche Richtung, die in konservativen Bahnen weiterwandelte, an Augustin im wesentlichen festhalten und nur wenig von Aristoteles übernehmen wollte. Ihr extrem gegenüber standen die sogenannten Averroisten, die Averroes mehr oder minder weit folgten und sich damit deckten, daß sie mit Averroes den Satz von der doppelten Wahrheit aufstellten. Dazwischen bildete sich eine stetig zunehmende Mittelgruppe von solchen, die mit Unterscheidung die neue Philosophie annahmen, sich geistig mit ihr auseinandersetzten, alles ausschieden, was dem Christentum widersprach, im wesentlichen aber die aristotelische Metaphysik sich geistig eroberten. Das war die mit Albert und Thomas siegreich werdende Richtung.

Verfolgen wir die einzelnen Richtungen. Die konservative Richtung, die noch ganz in Augustins Bahnen wandelte, glänzte im 13. Jahrhundert noch mit berühmten Namen. Vor allem mit Alexander von Hales, so benannt nach seinem Geburtsort in England, einem der gefeiertsten Lehrer der Theologie an der Universität Paris. Als Lehrer trat er um 1230 in den Franziskanerorden, gab aber damit seinen Lehrstuhl nicht auf und wurde als erster Pariser Professor aus dem Franziskanerorden entscheidend für die Beteiligung der Franziskaner in Paris an dem wissenschaftlichen Streben. Sein Ruhm war die „Summa universae theologiae“, die umfangreichste Summe des Mittelalters, die ihm die Beinamen eines „doctor irrefragabilis“ und „theologorum monarcha“ eintrug. In seiner Gotteslehre sowie in den metaphysischen Begriffen folgte er noch durchaus Augustin, nur in der Erkenntnistheorie übernahm er einiges von den Aristotelikern. Auch der Schüler Alexanders, Johannes Fidanza aus Bagnorea in Toscana, bekannter unter dem ihm als Kind vom heiligen Franziskus verliehenen Namen Bonaventura, der als General den Franziskanerorden von 1257 bis 1273 mit weiser Tatkraft leitete und die Verfassung des Ordens vollendete, steht im wesentlichen auf augustinischer Grundlage. Seine Schriften sind Glanzwerke theologischer Wissenschaft, besonders sein von ihm als Lehrer in Paris geschriebener Kommentar zu den Sentenzen des Lombardus und sein „Brevilogium“, von dem man rühmt, daß es als Kompendium der Dogmatik nicht mehr übertroffen worden sei. Die Wissenschaft erwärmt bei ihm wie bei Augustin eine fromme Mystik, die hauptsächlich im „Itinerarium mentis ad Deum“ hervortritt, indem er zur Versenkung der Seele in Gott und damit zum höch-

sten Seelenfrieden gleich Augustinus die Wege weist. Die menschliche Erkenntnis ist ihm wie dem Kirchenlehrer von Hippo in der Hauptsache ein Nachdenken göttlicher Gedanken. Zu dieser Richtung, die Augustin folgte, darf man auch den berühmtesten Weltgeistlichen rechnen, der an der Pariser Universität lehrte, Heinrich von Gent, der 1293 in Tournay starb.

Auf der entgegengesetzten Seite sehen wir die reinen Aristoteliker, die die Lehre des Aristoteles nach der Auffassung der arabischen Philosophen ohne viele Abschwächungen aufnehmen. Ihr Hauptvertreter ist der erst neuerdings hell beleuchtete Lütticher Kanonikus Siger von Brabant, der an der Pariser Artistenfakultät zur Zeit des heiligen Thomas lehrte, nachdem seine Lehren wiederholt verurteilt worden waren, 1277 Paris verließ und um 1282 am päpstlichen Hofe zu Orvieto durch seinen Sekretär ermordet wurde. Er fühlte wohl den Widerspruch des Averroismus gegen das Christentum, suchte aber gleich Averroes sich zu helfen und ein Aufgeben der Wahrheiten des christlichen Glaubens zu vermeiden, indem er eine doppelte Wahrheit annahm, eine philosophische und eine theologische.

In der Mitte zwischen den beiden Richtungen, dem Augustinismus und Averroismus, stehen die Konkordisten, die nach beiden Seiten sich zu wehren haben, die Averroisten scharf bekämpfen, dann aber gegenüber den in den alten Bahnen fortarbeitenden Theologen einen Fortschritt herbeiführen, indem sie Aristoteles und seine Kommentatoren kritisch behandeln und von ihnen annehmen, was haltbar war. Unter ihnen ragten hervor die großen Meister der Scholastik, der neuen christlichen Philosophie des Abendlandes, Albert und Thomas von Aquin, die beide in ihrem Leben eng miteinander verbunden waren.

Albert stammte aus dem schwäbischen Rittergeschlecht von Bollstädt, war geboren zu Lauingen an der Donau um 1193, trat zu Padua in den dreißiger Jahren des 13. Jahrhunderts in den Dominikanerorden und lehrte als Lektor in verschiedenen deutschen Ordenschulen zu Köln, Hildesheim, Freiburg im Breisgau, Regensburg und Straßburg. Während dieser Zeit machte er sich aus Übersetzungen mit der neuen Aristoteles-Literatur bekannt, nicht ohne deshalb Tadel zu hören, selbst unter seinen Ordensgenossen. Aber er ließ sich dadurch nicht beirren. Die Früchte dieses Studiums bot er der Öffentlichkeit, als er 1245 in Paris seine Lehrtätigkeit begann. Im Jahre 1248 sehen wir ihn wieder in Köln, 1256—58 an der römischen Kurie in Anagni, wo er die Würde eines magister s. palatii übertragen erhielt. Auf ihn ist wahrscheinlich eher als auf Thomas von Aquin die viel besprochene Andeutung des Kuriengedichtes des Magister Heinrich des Poeten zu beziehen. Dort wird in anziehender Weise von den Gesprächen berichtet, die im Söller des Papstes unter den Kommensalen geführt werden, und dabei heißt es: „Im Hause des Papstes findet jedermann, der dorthin kommt, wonach er in geistiger Beziehung verlangt. Denn mit allen Wissenschaften ist dieses Haus ausgerüstet. Dort ist einer, welcher, wenn die ganze philosophische

Literatur verbrannt wäre, der Erfinder einer neuen Philosophie werden könnte. Als neuer Herausgeber würde er das Gebäude der Philosophie auf bessere Weise wieder aufrichten, und die Alten würde er durch die Ehre seiner Wissenschaft besiegen.¹ In den Jahren 1258—60 treffen wir Albert als Lehrer wieder in Köln, in der Zeit von 1260 bis 62 als Bischof von Regensburg, dann, nachdem er auf sein Bistum resigniert hatte, in verschiedenen Orten Deutschlands, zumeist in Köln, wo er 1280 starb.

Seine 21 Foliobände füllenden Werke bestehen hauptsächlich aus Erläuterungen zu Aristoteles, zu den Sentenzen des Petrus Lombardus und zu dem vermeintlichen Dionys Areopagita, auch zu einigen Büchern des Alten und Neuen Testaments. Außer in theologischen Werken, einem Kommentar zu den Sentenzen des Lombardus, der „Summa de creaturis“ und der unvollendeten Summa theologiae ragt er besonders in seinen philosophischen Schriften hervor, die in drei Gruppen zerfallen: Philosophia rationalis oder Logica, Philosophia realis (Physica, Mathematica, Metaphysica) und Philosophia moralis.

Viel beachtet wurde neuerdings, wie Albert in seinen naturwissenschaftlichen Schriften mit erstaunlicher Sicherheit das Ziel der Naturwissenschaft angibt. „Wir haben, schreibt er, in der Natur nicht zu erforschen, wie Gott der Schöpfer durch unmittelbares Eingreifen nach seinem freien Willen die Geschöpfe zu Wundern gebraucht, durch die er seine Allmacht zeigt, sondern vielmehr, was im Bereich der Natur auf Grund der den Naturdingen eingepflanzten Ursachen auf natürliche Weise geschehen kann.“² Dazu verhilft die Erfahrung, und wie hoch er diese würdigt, zeigt der Satz: „Ein logischer Schluß, welcher der Sinneswahrnehmung widerstreitet, ist unannehmbar. Ein Grundsatz, der mit der experimentellen Sinneswahrnehmung nicht übereinstimmt, ist in Wirklichkeit kein Grundsatz, sondern ein grundsätzlicher Fehler.“³

Danach hat Albert in der empirischen Forschung für die Naturwissenschaften Erstaunliches in seiner Zeit geleistet. Er übernahm nicht allein dasjenige, was ihm durch die Übersetzungen aus dem Arabischen, besonders aus Aristoteles, geboten wurde, sondern er fügte noch viele eigene Beobachtungen hinzu, die natürlich, mit den damaligen Beobachtungsmitteln vollführt, noch sehr lückenhaft waren, aber wegen dieser Schwierigkeiten besondere Beachtung und Wertschätzung verdienen. Diese kann auch nicht deshalb bestritten werden, weil er in manchen Punkten noch die rückständigen Anschauungen seiner Zeit teilt. Albert erweiterte die Ausführungen des Aristoteles über die Kugelgestalt der Erde, indem er auf die Gravitation aller

¹ Grauert, Magister Heinrich der Poet. Abhandlungen der Bayerischen Akad. Philos.-philol.-hist. Klasse 27 (1912) S. 100, 112. Vgl. Grabmann, Hist. Jahrb. 38 (1917) 315 ff.

² De caelo et mundo lib. I. tract. 4 c. 10. Opp. ed. Jammy T. II b. p. 75.

³ Lib. VIII Physic. tract. II. c. 2. Opp. ed. Jammy T. II p. 339.

Massenteile eingeht, die zum Zentrum notwendig streben müssen, auf die Kreisform des Mondschantens und das Aufsteigen neuer Gestirne für den von Norden nach Süden Reisenden hinweist. Die Milchstraße erklärt er richtig als Sternenhaufen. Er lehrt klar die Existenz von Antipoden und bestimmt für die einzelnen Viertel in richtiger Weise die Tages- und Jahreszeiten. Die Entstehung von Bergen und Tälern führt er, außer auf Erdbeben, auf Erosion und Anschwemmung, die Vulkane auf das Wirken unterirdischer Dämpfe zurück.

In Alberts geographischer Schrift „*De natura locorum*“ erblickte Alexander von Humboldt den Keim einer trefflichen Erdbeschreibung. Albert kannte schon den Einfluß, den der Einfallswinkel der Sonnenstrahlen und die Gebirge auf Zunahme oder Abnahme der Wärme ausüben. Auch die Achsenrichtung der Gebirge zieht er für die Erklärung der örtlichen Klimate in Europa in Betracht. Wir finden bei ihm schon den Ausdruck „ewiger Schnee“. Seine Schrift „*De natura locorum*“ ist die beste Arbeit des Mittelalters über allgemeine Erdkunde gewesen.

In seiner Gesteinslehre bringt er wohl noch manche Irrtümer und Torheiten seiner Zeit. Auch leugnet er nicht die Behauptung, daß man aus jedem Dinge durch Feuer Gold und gewisse andere Substanzen gewinnen könne. Aber auch auf dem Gebiete der Chemie hat er manche Experimente gemacht und fortgeschrittenere Gedanken ausgesprochen. Er war gewandt im Destillieren, wußte mit Feuer edle Metalle von unedlen zu unterscheiden, kannte den Gebrauch des Scheidewassers, des Arseniks. In der Erklärung der Farben lehrt er, andere Scholastiker übertreffend, daß die Farbe ohne Licht kein Dasein habe. In der neuen Ausgabe seiner Tiergeschichte (*De animalibus*) können wir gut seine Zusätze zu Aristoteles und Avicenna erkennen. In der Botanik benutzte er eine Schrift von Nikolaus Damascenus, einem Zeitgenossen der Kaiser Augustus und Tiberius, die er wie viele nach ihm für ein Werk des Aristoteles hielt. Seine allgemeine Botanik ist die erste in ihrer Art, ebenso haben wir in seiner speziellen Botanik, wo er Avicenna zum Teil folgt, die erste beschreibende Flora in Europa. Es war sehr zu bedauern, daß die Anregungen, die die Naturwissenschaften zu seiner Zeit empfangen und die er so erfolgreich aufnahm und vermehrte, nicht weiter im Mittelalter verfolgt wurden. Wie hier, so kann man im allgemeinen sagen, daß das 13. Jahrhundert den Höhepunkt der mittelalterlichen Wissenschaft bedeutete.

Albert war für diesen Aufschwung der Wissenschaften der Bahnbrecher, indem er dem christlichen Abendland zuerst das neue Gedankenmaterial des Aristoteles, der Araber und Juden übersichtlich in einer gewaltigen Sammlung darbot. Erstaunlich ist der Umfang seines Wissens, zumal neben seinem eifrigen Studium vielfach eine praktische Tätigkeit für den Orden und für deutsche Kirchen nebenherging. Seine Leistungen auf dem Gebiete der Theologie und Philosophie wurden allerdings noch überboten durch Thomas, aber er hat das Verdienst, ihn herangebildet und ihm die Bahnen gewiesen zu haben. Der italie-

nische Grafensohn hat mit seiner großartigen Systematik das, was der deutsche Freiherrensohn angeregt hat, vollendet.

Thomas von Aquin wurde als Sproß des mächtigen altlangobardischen Geschlechts der Grafen von Aquino zu Roccasicca 1225 geboren. Man brachte ihn als fünfjährigen Oblaten in das nahe Benediktinerkloster von Montecassino, das er aber wegen Kriegswirren verlassen mußte. Er ging als Vierzehnjähriger an die Universität Neapel, wo er nach viereinhalb Studienjahren 1244 in den Dominikanerorden trat, dem er auch treu blieb, obwohl seine Brüder ihn davon abwendig zu machen suchten und ihn ein Jahr lang deshalb in Haft hielten. Durch den General Johannes Teutonicus wurde er 1245 nach Paris gebracht, wo er Albert zum Lehrer hatte, der 1248 zum Magister artium aufrückte. Als Albert in diesem Jahre nach Köln gesandt wurde, folgte ihm Thomas dahin, und nachdem er seine theologischen Studien in Köln vollendet, sandte man ihn 1252 wieder nach Paris, wo ein großer Streit an der theologischen Fakultät die Geister erhitzte.

Die Dominikaner hatten in Paris seit 1229 bzw. 1231 zwei Lehrstühle inne. Die Minoriten, deren erster Lehrer Alexander von Hales war, wollten auch einen zweiten Lehrstuhl haben. Die Magistri aus der Weltgeistlichkeit gingen aber darauf nicht nur nicht ein, sondern bestimmten, daß in Zukunft jeder der Mendikantenorden sich mit einem Magister in einer Schule begnügen solle. Das eröffnete den großen Streit zwischen Mendikanten und Weltklerus, dessen Führer der uns schon bekannte Magister Wilhelm von St. Amour war. Wilhelm von St. Amour ging so weit, daß er die Rechtgläubigkeit der Mendikanten angriff. Gelegenheit dazu gab ihm die allerdings bedenkliche Schrift des Franziskaners Gerard von Borgo S. Donnino, betitelt „*Introductorius in Evangelium aeternum*“. Mit dem „*Evangelium aeternum*“ meinte Gerard die Lehre des Abtes Joachim von Fiore in Kalabrien († 1202).

Joachim hatte sich mit apokalyptischer Exegese beschäftigt und war dazu gelangt, eine neue Periodisierung der Weltgeschichte vorzunehmen, indem er nicht Christus als den einzigen tiefen Einschnitt der Weltgeschichte annahm, sondern einen zweiten Vollkommenheitszustand in der Geschichte der Menschheit voraussagte, so daß er drei Zeitalter (status) unterschied. Das erste sei die Zeit des Alten Testamentes, die Zeit der Knechtschaft, des Gesetzes, des Fleisches, des Buchstabens, die Zeit der Laien und Verheirateten, die Zeit Gott des Vaters. Das zweite Zeitalter sei die Zeit des Neuen Testamentes, des Sohnes Gottes, ein Mittelzustand zwischen Knechtschaft und Freiheit, Geist und Fleisch, die Zeit der Kleriker. Darauf werde aber noch ein dritter Zustand kommen, die Fülle der Zeiten, die Zeit des Heiligen Geistes und der Freiheit, eines neuen ewigen Evangeliums. Dieses dritte Zeitalter sei schon im Anzuge. Das ewige Evangelium sei im Gegensatz zum Evangelium Christi nicht ein geschriebenes Buch, sondern das unter Mitwirkung des Heiligen Geistes aufkommende geistige Verständnis des Alten und Neuen Testamentes. Der Buchstabe des

Evangeliums Christi mit seiner Kirche der Kleriker und seinen Sakramenten werde vergehen. Nicht dem Wesen nach, sondern in bezug auf ihre Unvollkommenheit werde die von Christus gestiftete Kirche vergeistigt werden. Dieses ewige Evangelium oder das geistige Verständnis des Evangeliums Christi werde gepredigt werden von einem heiligen, der Betrachtung lebenden Mönchsorden. An anderen Stellen war von zwei Orden die Rede. Joachim, dessen Prophezeiungen sehr dunkel gehalten waren, der aber als Heiliger verehrt wurde — er hatte eine Reformkongregation des Benediktinerordens gegründet —, nahm wie so manche in seiner Zeit an dem leeren Formalismus Anstoß, der bei so vielen Vertretern der Kirche anzutreffen war. Sofern diese Auffassung zu sittlicher und religiöser Vertiefung führte, konnte sie der Kirche willkommen sein. Aber anders war es, wenn sie nur zu bitterer Kritik führte, welche alle Formen der Kirche beiseite setzte.

Der in Paris studierende Franziskaner Gerard von Borgo S. Donino hatte nun in seiner 1254 veröffentlichten Einleitung zum Evangelium aeternum, im Gegensatz zu Joachim selbst, dessen Schriften als Evangelium aeternum hingestellt und erklärt, der mit der Verkündigung des neuen Evangeliums betraute Orden sei der des hl. Franziskus. Im Jahre 1260 werde das Evangelium Christi dem Evangelium aeternum weichen; die Kirche und ihre Sakramente müßten dann aufhören. Der Papst hatte den Introductorius sogleich verurteilt; Gerard wurde von seinen Oberen eingekerkert.

Diese Schrift benutzten aber die Gegner der Mendikanten, insbesondere Wilhelm von St. Amour, um den Bettelmönchen die darin enthaltenen Gesinnungen zur Last zu legen. Der Papst Alexander IV. untersuchte die Vorwürfe und rief als Vertreter der Dominikaner Albertus Magnus und Thomas an den päpstlichen Hof. Thomas reichte im Namen der Dominikaner eine Entgegnung gegen die Schrift des Wilhelm von St. Amour ein, während Bonaventura ein Gutachten für die Minoriten abfaßte. Thomas behandelte in seinen Ausführungen besonders die Frage, ob ein Religiöser erlaubterweise einer weltlichen Genossenschaft von Lehrern angehören dürfe, weil Wilhelm von St. Amour die Mendikanten von der Universität ausgeschlossen haben wollte. Er verglich das Streben Wilhelms mit den Verboten des Kaisers Julian gegen die Christen und bezog sich für die Erlaubtheit der Studien von Ordensleuten auf das Beispiel des hl. Hieronymus. Wilhelm wurde verurteilt. Aber die Kämpfe in Paris hörten nicht sogleich auf. Die Mendikanten erreichten indes 1256, daß ihre beiden berühmtesten Ordenslehrer Thomas von den Dominikanern und Bonaventura von den Minoriten als Magistri in die Körperschaft der Hochschullehrer aufgenommen wurden.

Thomas lehrte dann bis 1259 in Paris Theologie. In den Jahren 1259—61 finden wir Thomas zuerst in Anagni, dann in Orvieto als Lehrer an der Kurie. Während seines Aufenthaltes an der Kurie begann Thomas seine hochbedeutsamen Kommentare zu Aristoteles, wobei er darauf achtete, durch Übersetzungen aus dem griechischen

Original den genauen Text des Aristoteles feststellen zu lassen. Nachher arbeitete er zwei Jahre an der Ordensschule zu Rom, dann wieder an der Kurie etwa ein Jahr in Viterbo, 1269—72 wieder in Paris, endlich zwei Jahre an der Universität in Neapel. Auf dem Wege zum zweiten Konzil von Lyon starb er am 7. März 1274, noch nicht fünfzig Jahre alt, in der Cistercienserabtei Fossa nuova bei Terracina.

Die größte Bedeutung des Thomas beruht in der klassischen Formulierung eines Systems, das nun nach allen Seiten bestimmt abgegrenzt und im einzelnen fein zergliedert vor uns steht. Die Rechte der Vernunft, aber auch ihre Grenzen werden genau angegeben. Die Vernunft verzichtet darauf, für die Glaubenswahrheiten demonstrative Beweise zu geben. Das Mysterium der Trinität ist nicht mehr, wie bei Anselm, eine Vernunftwahrheit. Aber die Vernunft ist imstande, mit ihren eigenen Mitteln ausreichende Kenntnisse zu bieten über die menschliche Natur, über die Wirklichkeit im allgemeinen, über Gott als Ursache der Schöpfung. Der Philosoph kann sich der Aufgabe unterziehen, eine Metaphysik aufzubauen. Aber ein Widerspruch zwischen Wissen und Glauben oder eine doppelte Wahrheit wird durchaus zurückgewiesen. Eine innere Harmonie verbindet Theologie und Philosophie, wie sie dem mittelalterlichen Geiste in seinem innersten Wesen entsprach. Wenn Widersprüche da wären, so könnten es nur scheinbare sein, die auf Mißverständnissen bei dem einen oder dem anderen Teil beruhen müßten.

In der Metaphysik ist der Unterbau im wesentlichen aristotelisch. Doch auch augustinische und platonische Gedanken sind vorhanden, und in den letzten Fragen der Weltanschauung stimmt Thomas natürlich mit dem Kirchenlehrer von Hippo überein. Der Ausgangspunkt ist aber ausgesprochen aristotelisch, von dem aus der Analyse des Wirklichen gewonnenen Begriffe des Seins. Das war die entscheidende Neuerung, die durch Thomas in die Denkweise des Abendlandes eingeführt wurde, daß gegenüber dem auf Plato zurückgehenden Augustinus der Aristotelismus nun die Vorherrschaft in der Schule erhielt.

Die Lehre des Aristoteles, die dazu angetan zu sein schien, das Christentum in Verwirrung zu setzen, verwandte nun Thomas dazu, um das Christentum innerlich zu festigen, seine Lehre und seine Ordnung als die alle Weltweisheit krönende Kulturlehre hinzustellen. Wie er diese Gedanken apologetisch gegen die Heiden und Muhammedaner verwertete, die nur vernunftmäßigen Erwägungen zugänglich waren, zeigt seine 1259—64 abgefaßte philosophische Summe, deren Titel „*De veritate fidei catholicae contra gentiles*“ oder „*Summa contra gentiles*“ lautet. Er schrieb sie wahrscheinlich auf Anregung seines in Spanien an der Bekehrung der Araber arbeitenden Ordensgenossen Raimund von Peñaforte, hatte dabei aber auch die Irrtümer von Zeitgenossen im Auge, denen er in Paris auf den Lehrstühlen nahegetreten war.

Doch die Hauptbedeutung des Thomas liegt wohl auf dem Gebiete der systematischen Theologie, der auch sein Hauptwerk gewidmet ist, die 1265 begonnene und unvollendet gebliebene dreiteilige *Summa*

theologica, in der als besonders original vornehmlich der zweite Teil geschätzt wird, der die christliche Sittenlehre enthält. Auch darin folgt er Aristoteles, wenn er die Tugend, die auf vernünftiger Einsicht beruhende Tüchtigkeit, von dem Willen unterscheidet, der sich der Vernunft unterzuordnen hat. Das Wesen der sittlichen Tugend sieht er in der Bereitschaft, das richtige Maß einzuhalten.

Bemerkenswert wurde dann besonders die Gesellschaftslehre, die Thomas bietet. Er geht von demselben Begriff der Kirche aus wie Augustin. Sie ist die Gemeinschaft, die auf das ewige Jenseits hinweist und dafür die Welt zu ordnen sucht, der gegenüber der Staat nur einen zeitlichen Diesseitszweck hat. Aber damit verbindet er aristotelische antike Traditionen, die dem Staate eine festere natürliche Stellung geben als bei Augustin, dem der Staat zu einem großen Teil noch mit der heidnischen Gesellschaft eng verbunden war, während Thomas inmitten der christlichen Gesellschaftsordnung des Abendlandes lebte und schon die Anfänge der modernen Staatsverwaltung, die zuerst in Unteritalien sich zeigten, sehen konnte. Die aristotelische Gesellschaftslehre wurde hauptsächlich durch Thomas wieder erneuert, aber von ihm selbständig durchdacht und verwertet, wie wir besonders in seiner Schrift vom Fürstenregiment erkennen können, die Tolomeo von Lucca vollendete.

Mit Aristoteles wird der Mensch als ein von Natur zur Gesellschaft bestimmtes Wesen, ein „animal sociale“ oder „politicum“ angesehen. Die soziale Gemeinschaft, die von der Familie und Gemeinde zum Staate fortschreitet, geht also aus der Natur des Menschen als Vernunftwesen hervor. Der Staat ist nicht nur dazu da, um die materiellen Güter zu sichern, sondern zugleich die Pflege desjenigen, was Thomas die Tugend nennt, d. h. der natürlichen intellektuellen und ethischen Güter, der Kulturgüter. Der Staat soll nicht allein den Bürgern Reichtümer verschaffen, denn dann brauchten nur die Kaufleute ein Staatswesen auszumachen. Er soll die Bürger zu einem glücklichen und wahrhaft guten, tugendhaften Leben führen. Die natürliche Ordnung erfordert eine Obrigkeit. Weil diese Ordnung von Gott gesetzt und gewollt ist, so gelangt dann Thomas, indem er von Aristoteles weiter fortschreitet, dazu, daß er die obrigkeitliche Gewalt in ihrem letzten Rechtsgrunde auf Gott zurückführt. Der Gehorsam gegen die Obrigkeit wird darum von ihm als eine sittliche Pflicht hingestellt. Dem unsittlichen Befehl, allerdings nur diesem, hat man passiven Widerstand entgegenzusetzen. Niemals kann der aktive Widerstand, der Aufstand, als erlaubt angesehen werden. Wird der Herrscher zum Tyrannen, so darf man den Völkern ein Recht der Notwehr zuerkennen. Doch ist es den Privaten wenigstens in jedem Falle untersagt, den Tyrannen zu töten. Bei der Besprechung der Regierungsformen gibt Thomas im Gegensatz zu Aristoteles der Monarchie den Vorzug, weil vor dem Vielen die Einheit stehen müsse. Aber natürlich verlangt er Sicherungen gegen despotische Regierung, und um der Tyrannis, die er als die schlechteste Staatsform bezeichnet, vorzubeu-

gen, befürwortet er eine gemischte Verfassung, in der dem aristokratischen und demokratischen Element ein Anteil an der Staatsverfassung gegeben wird.

Über dem einzelnen Staat sieht Thomas, den Richtlinien der patristischen Naturrechtslehre folgend, das Walten göttlicher Ordnung in dem von Gott gesetzten Menschheitsbunde, dem alle Staaten eingegliedert sind und dem Gott als natürliches Sittengesetz das Naturrecht gegeben hat, das Kulturdogma des christlichen Völkerrechts, nach welchem jeder Staat ein Recht auf Existenz hat, aber auch die gleichen Schranken sittlicher Ordnung zu beobachten hat.

Auf das Verhältnis zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt geht Thomas nicht näher ein. Bei dem theoretischen Streit, der nach ihm so scharf wieder über das Verhältnis von Kirche und Staat geführt werden sollte, konnten sich beide Lager wohl auf ihn berufen. Gelegentlich sagt er von dem Papst, daß er die Summe der geistlichen und weltlichen Gewalt habe, und nennt er die Könige Vasallen der Kirche. Ein wegen Glaubensabfalls exkommunizierter Fürst gilt auch ihm als der Herrschaft verlustig. So konnten die Vertreter der potestas directa des Papstes ihn für sich in Anspruch nehmen. Er weiß auch, den theokratischen Anschauungen seiner Zeit entsprechend, noch nichts von bürgerlicher Toleranz. Andererseits zieht er aber scharf die Grenzen zwischen der geistlichen und weltlichen Gewalt, die beide von der göttlichen Gewalt abgeleitet werden. Obschon die geistliche Gewalt einen höheren Zweck hat als die weltliche, so steht doch auch dem Priester in dem, was zum rein bürgerlichen Wohl gehört, eine Gewalt nicht zu. Doch unterläßt es Thomas, hieraus weitere juristische Folgerungen zu ziehen.

Aber trotz dieser Mängel kommt ihm doch das Verdienst zu, in der Gesellschaftslehre eine wichtige Wendung herbeigeführt zu haben. Die augustinische Gegenüberstellung von dem Reiche der Guten und der Bösen, wobei die letzteren bisweilen mit dem römischen Reiche als der heidnischen Gesellschaft gleichgestellt wurden, hatte einseitige Wortführer theokratischer und asketischer Anschauungen dazu geführt, den Staat als Vertreter des Bösen anzusehen. Thomas stellt die naturgemäße, selbständige Aufgabe des Staates klar. Er klärt damit grundsätzlich die bisherigen Anschauungen.

Die ruhige, klärende Art, die sich in allen Darlegungen des Aquinaten findet, ist bald als seine Eigenart erkannt worden. Man gab ihm als Symbol die erleuchtende Sonne, vor der alles klar daliegt. Noch in weiterem Sinne ist die Sonne für ihn ein Symbol. In seinem spekulativen Denken, für das er besonders begabt war, das er rastlos ausbildete und zur Meisterschaft brachte, leitete ihn vor allem der Gedanke, daß Gott als die wesenhafte Wahrheit das letzte Ziel wäre. In der Anschauung der höchsten Wahrheit sah er für sich und für die Menschheit das höchste Glück. In der hellen Beleuchtung durch die Sonne der Wahrheit alles zu erkennen, war sein unablässliches Bemühen im Diesseits, in dieser Wahrheit sich selbst zu sonnen, sein

innerstes Glück, ein Glück, das den Frieden im Herzen sichert und kaum berührt wird von dem, was draußen gesündigt wird. Wie ganz anders Augustin, dem man das Symbol des brennenden Herzens gegeben hat, des flammenden Verlangens nach der Ruhe in Gott, gegenüber der Unruhe der Zeit, die er nur zu deutlich empfunden hatte! Augustin war der in der heidnischen Gesellschaft gebildete Intellektuelle, der tief fühlte, wie allein die Gnade Gottes ihn zum Christentum gebracht hatte, und der dafür nie genug Dank weiß, der aber auch den tiefen inneren Zwiespalt seiner Zeit empfand und bang sich fragte, wie es wohl mit dem römischen Reiche stünde, ob es noch sich weiter halten oder ob es zusammenbrechen würde, der den Tod fand in seiner von den Vandalen belagerten Bischofsstadt, deren letzter Hirte er war. Thomas starb friedlich, wie er gewünscht, in einem Kloster, in ergebendem Gehorsam auf einer Reise begriffen, um nach dem Gebot des Oberhauptes der Christenheit dem allgemeinen Konzil in Lyon beizuwohnen, das alle geistigen Führer des Abendlandes einen und alle Gefahren und Bedrängnisse der Christenheit beschwören sollte.

Die Sorge um die Christenheit drückte Thomas kaum so schwer als Augustin. Überall sah er Kirchen und Klöster, den Papst als allgemein anerkanntes Oberhaupt, vor dem soeben der Angriff des mächtigen Kaisergeschlechtes der Staufer zusammengebrochen war. Immer weiter dehnten sich die Grenzen der Christenheit aus. Sie brauchte sich nicht mehr der Macht des Islam unterlegen zu fühlen. Auch die Wissenschaft, die der Islam bot, hatte für Thomas alle Schrecken verloren. Er war furchtlos an sie herangetreten, hatte das aufgenommen, was er verwerten konnte, und zurückgewiesen, was der von christlichem Glauben erleuchteten Vernunft widersprach. Damit hatte er die Reihen der christlichen Denker gefestigt. Diejenigen, die sich sorgten, konnten ruhig sein, denn alles hatte bei ihm der christlichen Wahrheit sich so einfügen lassen, daß man auch für die Zukunft das gleiche erwarten konnte und sich nicht zu scheuen brauchte, fremde Wissenschaft aufzunehmen, wenn man nur den richtigen kritischen Maßstab anzulegen verstand. Die geistige Krisis, welche die Berührung mit dem Islam während der Kreuzzüge unter den geistigen Spitzen des Abendlandes hervorgerufen hatte, war durch Thomas glänzend überwunden worden. Die Kultur des christlichen Abendlandes erhielt eine innere Überlegenheit, nachdem Thomas dieses ohne Schaden mit der Philosophie des Altertums und des Islam vertraut gemacht und das, was sich daran bewährte, dem System der christlichen Weltanschauung harmonisch eingefügt hatte. Diese geistige Überlegenheit war es, die die Missionare der Dominikaner und Franziskaner beseelte, wenn sie damals in die Länder des Islam oder der Mongolen furchtlos eindringen, um das Christentum zu verkünden.

An den Beinamen, die der heilige Thomas erhielt, können wir sehen, wie man zu seiner Person und seiner Lehre aufblickte. Seine Zeitgenossen beherrschte vor allem das Gefühl, daß er sie alle als Denkerfürst gewaltig überragte. Sie bezeichneten ihn als den Doctor

eximius, Doctor egregius. Die rasche Verbreitung, die seine Lehre bei ihrem Siegeszug auf den christlichen Schulen fand, zeigt uns der Beiname, der im 14. Jahrhundert für ihn aufkam. Er ist dann der Doctor communis, der gemeinsame Lehrer, den alle anerkennen in seiner Autorität. Als aber neuerungssüchtige Geister diese Autorität leugneten, die Schulkämpfe des 15. Jahrhunderts den Ehrennamen ironisierten, gab man ihn auf zugunsten des Doctor angelicus, in dem aller Streit um seine Lehre gewissermaßen beiseite gelassen und nur die Anerkennung von allen Christen verlangt wird, daß engelrein und heilig sein Leben und Sterben gewesen ist. Das muß ihm jeder zubilligen. Auf allen Glanz der Welt, der dem Grafensohn reichlich winkte, verzichtete er, um in seinem Orden allein der Wissenschaft und der Lehrtätigkeit zu leben. Haben auch die Zeiten der Renaissance und des Humanismus, wie nachher die Periode der Aufklärung, die auch an der Gotik keinen Geschmack hatten, die große Systematik seiner Lehre nicht mehr würdigen können, die neuere Zeit, die wieder die Gotik zu Ehren brachte, hat auch gelernt, den Thomas wieder zu bewundern, und die Bewunderung nimmt zu, je größer die Zerrissenheit der Geister unserer Zeit wird und je schriller die Dissonanzen tönen, die aus den inneren Widersprüchen der halb heidnischen, halb christlichen, bald von Übermenschengeißelten, bald von Anarchisten völlig zerrissenen Gesellschaft sich ergeben, die nach Harmonie und Grundsätzen dürstet und schreit. So ist die Bedeutung der scholastischen Philosophie für die Zukunft sicherer denn je, zumal wir unterdessen wissen, daß trotz des universalistischen Gepräges, welches das Wissen des Thomas hat, eine Ergänzung wohl möglich und sicher notwendig ist. In der Sprachkunde, der Naturwissenschaft und vor allem der Geschichte blieb die Scholastik stark zurück.

Daß hier eine Ergänzung not tue, empfand man bereits im 13. Jahrhundert. Schon Albert von Bollstädt hatte der auf die Naturbeobachtung gerichteten Forschung die Wege klar vorgezeichnet. Diese auf die Pflege empirischer Forschung ausgehende Richtung erreicht ihren Höhepunkt im 13. Jahrhundert in den englischen Franziskanerklöstern. An den englischen Universitäten war die Begeisterung, mit der man die neuen Medikantenorden begrüßte, am größten gewesen. Deutlich sagt es uns der große Historiker Englands, Matthäus von Paris, der im Benediktinerkloster von St. Alban die Geschichte seiner Zeit mit großer Genauigkeit und Gewissenhaftigkeit niederschrieb. Er ist voll Staunen über die vielen Gelehrten, die in die Orden des hl. Franziskus und Dominikus eintraten.¹

Die Franziskaner hatten in Oxford gegenüber den Dominikanern einen ähnlichen Vorsprung wie ihn die Dominikaner gegenüber den Franziskanern in Paris hatten. Der Orden des hl. Franz begünstigte dort lebhaft die Studien und schickte aus allen Provinzen Schüler da-

¹ Matthäus Paris., Chron. mai. ad a. 1244; Hist. Anglor. ad a. 1235. M. G. SS. XXVIII, 248, 408.

hin, während englische Minoriten überall in ihren Schulen als Lehrer Verwendung fanden. Keine andere Provinz der Minoriten konnte es in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts mit der englischen in der Pflege der Wissenschaften aufnehmen und, mit Ausnahme von Bonaventura, stammten die bedeutendsten Gelehrten der Minoriten aus England. Hier entfalteten die Minoriten stärker als anderswo gewisse Eigenheiten, die in England besonderen Anklang fanden. Ihre volkstümliche Art entsprach dem demokratischen Zug in den konstitutionellen Kämpfen, der England i. J. 1215 mit der magna charta libertatum die Grundlage der englischen Freiheit und am Ende des 13. Jahrhunderts 1295 die Einberufung des Unterhauses einbrachte. Mit diesem volkstümlichen Zug verband sich eine selten freie Kritik der Autoritäten und ein freier Blick in die Natur, aus dem sich das Interesse an der Naturwissenschaft ergab.

Diese Züge wurden den Franziskanern in Oxford, wo sie schon 1224 sich niederließen, noch besonders eingeprägt durch ihren großen Gönner und Lehrer Robert Grosseteste, einen der bedeutendsten Männer Englands im 13. Jahrhundert, der dem eigenartigen Studium der Minoriten in Oxford die Wege gewiesen, aber auch in der Kirche Englands eine höchst eigenartige Stellung eingenommen hat. Robert, Grosseteste wegen seines starken Kopfes genannt, war aus ganz ärmlichen Verhältnissen hervorgegangen, durch großen Fleiß und wohlwollende Gönner aber rasch emporgekommen und nach Studien in Oxford und Paris zum gefeiertesten Lehrer der Universität Oxford geworden, deren Kanzler er auch war. So stand er da, als die Franziskaner sich ein Studienhaus bauten. Er interessierte sich dafür auf das lebhafteste, da er auf die neuen Orden die höchsten Erwartungen setzte für eine Verjüngung der Kirche, die ihm sehr am Herzen lag. In dem Studienhaus der Minoriten hielt er fortan seine öffentlichen Vorlesungen und machte es zum Mittelpunkt der theologischen Studien in Oxford. Er selbst erwarb sich seltene Sprachkenntnisse. Zum Latein lernte er zunächst Hebräisch hinzu bei den in Oxford zahlreichen Juden, die mit Erlaubnis Wilhelm des Eroberers von Rouen herübergekommen waren und ein eigenes Viertel bewohnten. In Paris hatte er auch die Elemente des Griechischen gelernt, in dem er sich dann allmählich so vervollkommnete, daß er im vorgerückten Alter griechische Werke ins Lateinische übersetzen konnte. Er gab dann die Anregung dazu, daß die Franziskaner in Oxford fleißig Griechisch trieben.

Durch diese Sprachkenntnisse konnte Grosseteste die so vieles Neue bietenden griechischen und jüdischen Schriftsteller selbst lesen und ihnen mehr als andere entnehmen, die nur auf fremde Übersetzungen angewiesen waren. Sein Interesse wurde vornehmlich für die naturwissenschaftlichen und mathematischen Überlieferungen rege und erhielt in mannigfachen Schriften Ausdruck. Obgleich er sämtliche Schriften des Aristoteles kennt, ist ihm in seiner Naturerklärung Augustin und der arabische Neuplatonismus maßgebend, nach denen

er eine kühne Lichtmetaphysik entwickelt. Das Licht ist ihm die erste Form, die in der *materia prima* geschaffen wurde. Im Kosmos entfaltet sich das eine Lichtprinzip nach immanenten Gesetzen. Auch für solche naturwissenschaftliche Probleme war Grosseteste für die Oxforder Franziskaner wegweisend.

Aber alle Wissenschaft sollte für Grosseteste nur Hilfswissenschaft der Theologie sein. Da er von großem Seelsorgeeifer erfüllt war, so wollte er die Franziskaner, deren Armutsbeispiel und Predigteifer ihm die Bürgschaft für ideale Diener der Kirche war, auch zu hochgebildeten geistigen Führern des Volkes machen. Diese praktischen Gesichtspunkte traten bei ihm noch mehr in den Vordergrund, als er 1235 zum Bischof von Lincoln erhoben wurde, als solcher der Bischof für die Universität Oxford war und nun in praktischen Kirchenfragen aufgehen sollte. Mit großem Bedauern sah er, wie in England die alten Abteien durch ihren Reichtum, ihre Verbindung mit der Aristokratie und die Vernachlässigung der Studien den alten Einfluß verloren hatten. Einen Ersatz dafür sollten ihm die Minderbrüder bieten, indem sie dem das Volk abstoßenden Beispiel des Reichtums das anziehende Beispiel der Armut, dem Dünkel der Geburt in jeder Art überlegene Bildung gegenüberstellen sollten.

Von dem aus dem Volke hervorgegangenen Grosseteste haben die englischen Franziskaner auch jenen in England besonders geschätzten Freimut übernommen, der vor keiner Autorität den Tadel zurückhält, wenn er als Pflicht angesehen wird. Harte Worte fand Grosseteste auch Papst und König gegenüber wegen übermäßiger Besteuerung des Kirchengutes. In seinem Eifer gegen die Ausländer, die reiche Pfründen in England erstrebten, hatte er es mit Berufung auf seine Hirtenpflicht dem Papst Innocenz IV. abgeschlagen, dessen Neffen eine Pfründe zu verleihen. Dazu paßt es, daß er ein Freund des Simon von Montfort, Grafen von Leicester, war, der als Schützer der Volksrechte dem König Heinrich III. mit den Waffen in der Hand gegenübertrat und zuerst die Vertreter des Unterhauses berief.

Wenn wir Robert Grosseteste kennen, dann verstehen wir auch seinen Schüler, den Franziskaner Roger Bacon, der zwischen 1210 und 1214 in der Grafschaft Dorsetshire geboren war und um 1294 zu Oxford starb. Er hatte in Oxford und Paris studiert und entfaltete dann in Oxford eine viel gefeierte Lehrtätigkeit, bei der er in einem in seiner Zeit seltenen Übermaß von der Kritik reichlich Gebrauch machte. Nicht ohne Eifersucht kritisierte er seinen Mitbruder, den Pariser Professor Alexander von Hales und den gleich ihm um die Naturwissenschaften viel verdienten Albertus Magnus. Da seine oft alles Maß überschreitende Kritik auch kirchliche Zustände wenig schonte und er sich manche Freiheiten erlaubte, die mit der Klosterdisziplin schwer in Einklang zu bringen waren, kam er in Mißhelligkeiten mit seinen Vorgesetzten. Er erfreute sich aber der Gunst des Papstes Klemens IV., dem er sein bedeutendstes Werk, das *Opus maius*, widmete. Doch nach des Papstes Tode ging es ihm schlecht.

Wegen einer Schrift, in der er die Astrologie verteidigte, wurde er verurteilt und hatte 10 Jahre in Klosterhaft zuzubringen, aus der er erst durch die Fürsprache hoher Gönner befreit wurde. Sein reizbarer, kritischer Geist bringt ihn modernen Gelehrtencharakteren nahe, mit denen er auch einen leidenschaftlichen Zug nach fortschrittlichem Denken teilte.

Auch Roger Bacon verehrt den Aristoteles als den größten Philosophen aller Zeiten. Dem Avicenna und dem Averroes rechnet er es hoch an, daß sie die aristotelischen Schriften den lateinischen Schulen übermitteln haben. Aber er tadelt scharf die Art der damaligen Studien, weil man dem Aristoteles blind nachschreibe oder ihn umschreibe, ohne sich zu fragen, ob man ihn auch recht verstanden habe, und ohne sich Rechenschaft zu geben, ob er denn auch immer recht habe, und ohne sich anzustrengen, seine Lehren fortzubilden. Sein Tadel war wohl vielfach berechtigt, daß man den griechischen Originaltext der aristotelischen Schriften zumeist nicht kannte und infolgedessen die Entstellungen der Übersetzer ruhig hinnahm. So kann er in seiner übertreibenden Kritik sagen, es wäre für die Lateiner besser, daß die Weisheit des Aristoteles nicht übertragen worden wäre, als in dieser dunklen und verkehrten Weise. Er weiß auch, daß viele Bücher des Aristoteles nicht übersetzt sind und daß Aristoteles deshalb nur einseitig für die dialektisch-spekulativen Wissenschaften verwendet würde und zu wenig für die Naturwissenschaften. Darunter leidet nach seiner Meinung die ganze scholastische Methode. Diese sucht er nun zu ergänzen. Einmal durch philologische Studien, die es ermöglichten, die fremdsprachigen Texte direkt einzusehen und richtig zu verstehen. Die Grammatik, d. i. die Philologie, so betont er, bietet zunächst die Mittel für wissenschaftlichen Fortschritt. In der Philosophie und Theologie käme man mit Latein allein nicht aus. Hebräisch, Griechisch, Arabisch und Chaldäisch müßte man lernen, um zu den Quellschriften selbst zu gelangen. In der Kritik der Übersetzungen tadelt er auch die lateinischen Übersetzungen der griechischen Väter und der Bibel. Der lateinische Vulgatatext sei in einem verwahrlosten Zustande. Bacon selbst beherrschte Griechisch und Hebräisch und hatte sich auch im Chaldäischen und Arabischen hinreichende Kenntnisse erworben. Er suchte selbst eine Anleitung zum Sprachstudium zu geben, indem er die einzige griechische Grammatik seines Jahrhunderts verfaßte und einen Leitfadens für Anfänger im Hebräischen veröffentlichte.

Wie er die Notwendigkeit der empirischen Forschung stark betonte, so schätzte er auch die Mathematik hoch ein, die ihm für die Naturwissenschaften dasselbe sein sollte, was die Philologie für die Geisteswissenschaften wäre. Albert dem Großen wirft er vor, daß ihm, wie den meisten Pariser Artisten, die Geometrie unbekannt gewesen sei. Er selbst hatte die arabischen, griechischen und lateinischen Mathematiker, die ihm zugänglich waren, fast alle studiert. Die mathematischen Kenntnisse weiß er besonders in der Optik zu verwerten, in der

er dem Araber Alhazen folgt. Eingehend hat er sich dann mit naturwissenschaftlichen Studien beschäftigt, indem er dabei den Bahnen seines Lehrers Grosseteste nachging. Er eignete sich in den einzelnen naturwissenschaftlichen Fächern nicht allein an, was vor ihm vorhanden und ihm zugänglich war, sondern er bemühte sich, durch eigene Beobachtungen das Überlieferte zu kontrollieren und zu ergänzen, wie das schon vor ihm Albert der Große getan hatte. Über Albert fühlte er sich aber weit erhaben, und wenn uns auch seine Großsprecherei gegenüber dem Dominikaner nicht gefällt, so müssen wir doch zugeben, daß er in der Tat Albert übertroffen hat. Seine Lust zu scharfer Kritik treibt ihn erheblich weiter. So scheut er sich nicht, die in den lateinischen Werken des Aristoteles vorliegenden Angaben über Pflanzen- und Tierkunde als ganz unzureichend zu bezeichnen, und er verlangt eine viel eingehendere Einzelforschung. Es gereicht ihm zum Verdienst, daß er gegen Aristoteles und die Araber das Gehirn als den Sitz der Nerven feststellt.

Besonderes Interesse erregten seine Forderungen nach einem Betrieb der Wissenschaft der Chemie. Er will sich nicht mit der Alchimie begnügen, die es auf die Verwandlung der Metalle absah, sondern verlangt neben dieser praktischen Alchimie eine spekulative Alchimie, das heißt das, was wir heute Chemie nennen. Er definiert die Chemie als die Wissenschaft, die von der Kombination der Elemente und aller leblosen Dinge handle, wovon bei Aristoteles nichts stehe. Von seinen Zeitgenossen verstünde fast niemand etwas davon, und doch könne man ohne diese Wissenschaft keine Naturwissenschaft und keine Medizin betreiben. Dann wettet er bei dieser Gelegenheit wieder gegen die Toren, die sich nur mit juristischen Nörgeleien und artistischen Sophistereien abgaben und dadurch Philosophie, Medizin und Theologie verwirrten. Man kann seine bitteren Worte deshalb zum Teil entschuldigen, weil gerade seine chemischen Experimente mit großem Mißtrauen angesehen wurden. Sie galten im Mittelalter allgemein als Zauberei und Teufelsspuk. Nächst seinen Irrtümern in der Astrologie waren es seine Errungenschaften in der Chemie, die die Verfolgung über ihn heraufbeschworen.

Viel Aufsehen erregten in neuerer Zeit die Probleme und Pläne, die sich in seinen Werken angedeutet finden, die freilich größtenteils schon die alten Griechen und Araber beschäftigt haben und vielfach vor ihm von Robert Grosseteste bereits erörtert wurden. Seine Äußerung über die Möglichkeit der Herstellung von Dampfschiffen, Flugzeugen und Automobilen findet sich im 4. Kapitel seiner Schrift „De secretis operibus artis et naturae“: „Es können Wasserfahrzeuge gemacht werden ohne rudernde Menschen . . . die, während ein einziger Mensch sie regiert, mit einer größeren Schnelligkeit fahren, als wenn sie voll schiffbewegender Menschen wären. Auch können Wagen gebaut werden, welche, ohne von einem Tier gezogen zu sein, mit einem unermesslichen Ungestüm dahinfahren. Es können Flugzeuge gemacht werden, so daß der Mensch in der Mitte des Flugzeugs sitzt und es

fertig bringt, daß künstlich zusammengesetzte Flügel die Luft schlagen wie ein fliegender Vogel.“¹ Seine Zeit war für solche Probleme und Gedanken weniger empfänglich. Sie hatte eine größere Vorliebe für die deduzierende Systematik als für die auf reiner Induktive begründete Wissenschaft. Immerhin dürfen wir die Anregungen, die Bacon nach dieser Richtung gegeben hat, nicht übertreiben, wie das wohl manchmal geschehen ist. Albert der Große hat doch auch schon vor Bacon darauf hingewiesen. Nicht mit Unrecht ist bemerkt worden, daß Bacon mehr Anregungen für eine experimentelle Methode gegeben hat, als daß er viel darin erreicht hat. Sein hastiges Wesen hat ihm dabei Hindernisse geschaffen, wie auch seine eitle Kritiklust, seine hochfahrende, herausfordernde Art ihm wenig Sympathien schaffen konnte, zumal in einer Zeit, in der man das Merkmal eines weisen Mannes vor allem in der inneren Seelenharmonie suchte.

Wie er persönlich damit in deutlichem Gegensatz steht zu einem Thomas von Aquin, so ist das auch in seiner Behandlung der Philosophie der Fall. Obgleich auch er Aristoteles als den höchsten Meister hinstellt, so entfernt er sich von ihm in nicht wenigen entscheidenden Punkten und steht dem augustinischen Platonismus näher. Er vertritt die platonische Illuminationstheorie, nach der die Erwerbung der allerersten Ideen unter besonderer Mitwirkung Gottes vor sich geht. Infolgedessen werden bei ihm Natur und Übernatur, Glaube und Wissen nicht wie von Albertus und Thomas auseinandergehalten, sondern vermengt. Der Mensch kann nach ihm wohl durch seine äußeren Sinne und durch Experimente eine beschränkte Gewißheit erlangen, aber darüber hinaus kann er nur durch innere göttliche Erleuchtung zu einer Erkenntnis kommen. Die Philosophie hat damit nicht mehr den selbständigen Wert einer Wissenschaft. Sie gehört zur Offenbarung und geht in der Glaubenslehre auf. Die Philosophie wird bei ihm in letzter Linie zu einer allgemeinen Methode religiöser Apologetik, die ausschließlich die Rettung der Seele, die Leitung des Menschen zur Glückseligkeit zum Ziele hat. Die praktischen Gesichtspunkte treten hier hervor, die seinem Lehrer Grosseteste so sehr am Herzen lagen, allerdings auch Gedanken, die oft von Augustin geäußert wurden. Der platonische Idealismus hat den Vorrang vor der aristotelischen Systematik, die Metaphysik tritt vor der Moral zurück, der Wille ist eine vornehmere Fähigkeit als das Denken. Wir erkennen hier Verschiedenheiten, die allmählich erst in ihrer Tiefe hervortreten, auch bedingt werden durch die von Anfang an verschiedene Orientierung der beiden in der Pflege der Scholastik miteinander wetteifernden Orden.

Schon deutlicher zeigt sich die Verschiedenheit bei dem Franziskaner Johannes Duns Scotus, der wohl in England gebürtig, auch in Oxford studierte, dort und seit 1304 in Paris als gefeierter Lehrer auftrat und 1308 in Köln starb. Er hat den Beinamen des „doctor subtilis“, und in der Tat gehört eine sehr genaue Kenntnis der da-

¹ Rogeri Bacon Opera ed. Brewer p. 533.

maligen philosophischen Probleme dazu, um seine verschlungenen Gedankengänge recht zu verstehen und zu würdigen. Unter den Kennern der mittelalterlichen Philosophie ist vielfach noch heute im einzelnen Streit über die Meinungen, die er vertreten hat. Auch er kritisiert nach allen Seiten die älteren Lehrer, besonders den Thomas, aber er tut es nie in verletzender Weise. Philosophischen Thesen steht er mit großer Skepsis gegenüber, betont aber um so entschiedener den Glauben. Mit der Oxforder Schule erörtert er vornehmlich in mathematisch-deduzierender Methode, interessiert sich besonders für das Empirische, Einzelne und wertet vor allem den Willen. In der viel umstrittenen Frage nach der Realität der allgemeinen Begriffe nimmt er eine eigene Stellung ein mit seinem Formalismus, der über den Realismus, wie ihn Thomas nach Aristoteles gelehrt hatte, wieder hinausgeht. Während nach diesem das Allgemeine in den Dingen nur fundamentaliter und potentialiter vorhanden ist, formell aber nur im Denken existiert, unterschied Duns Scotus in dem Individuum ein schon vorgängig zum Denken vorhandenes Gattungswesen und seine Individualität (*haecceitas*) als sachliche Verschiedenheiten besonderer Seiten an einem Dinge. So neigt er zur realistischen Deutung logischer Begriffsgliederungen und gelangt zur Annahme einer dem Begriff des Seins entsprechenden allgemeinsten Entität, der „*materia primo prima*“, einer ersten Urmaterie für alle Geschöpfe, für die Geistwelt sowohl wie für die Körperwelt. Damit kommt er zu einer Grundlehre des jüdischen Philosophen Avicbron, die von Thomas bekämpft worden war.¹

Anderseits aber gibt er der menschlichen Vernunft viel weniger Spielraum als Thomas. Auch für Gottes Allmacht, seinen Willen, seine Vorausbestimmung erkennt er der Vernunft keine Beweiskraft zu. Nur der Glaube könnte hier eine Gewißheit erbringen. In der Psychologie zeigt er Verschiedenheiten gegenüber Thomas, die schon Bacon erkennen ließ. Der Wille ist ein vornehmeres Vermögen des Menschen als der Verstand, und das hat auch seine Konsequenzen für die Kennzeichnung der ewigen Seligkeit. Dort sei das höchste Glück des Menschen die durch die Liebe vollzogene Vereinigung mit Gott. Bei Thomas erscheint als das höchste Glück die Betrachtung der Wahrheit, die intellektuelle Schauung Gottes. Der Wille hat nach Duns Scotus den Vorrang vor dem Erkennen, während Thomas dem Verstande den ersten Platz gibt. Es sind das Unterschiede, die, wie gesagt, schon auf den Unterschied der Persönlichkeiten des heiligen Dominikus und Franziskus zurückgeführt werden können, aber auf die ganze Welt- und Lebensanschauung der beiden Orden nachgewirkt haben, was besonders in den Werturteilen sich äußert. Scotus betont die Freiheit des Willens stärker als Thomas, dieser gibt der Vernunft eine größere Bedeutung für den Willen und damit auch für die Begründung einer sittlichen Freiheit. Die praktische Tat wird bei Scotus höher geschätzt

¹ Vgl. Ba eumker in Allgem. Gesch. der Philos. Kultur der Gegenw. I. Abtl. V 362.

als die Kontemplation, die nach Thomas das höchste geistige Leben ist. Die Theologie bekommt bei den beiden Denkern damit auch einen etwas anderen Charakter. Für Thomas ist sie zuerst eine spekulative Wissenschaft, für Scotus eine praktische Disziplin, die lehre, wie man aus dem Glauben an die Offenbarung und ihrer Erkenntnis zu Denk- und Lebensnormen gelange.

Da die Verschiedenheiten mit dem Wesen der Orden in Zusammenhang standen, so prägten sie sich auch allmählich tiefer aus. Wie Thomas seine Schule hatte, deren Träger in erster Linie die Dominikaner waren, so bildeten die Scotisten eine Schule, die naturgemäß meist Franziskaner umfaßte. Wir überlassen es gern den Theologen, ihre Werturteile abzugeben, die schließlich aber doch gewisse Schranken haben, da beide Doktrinen auf dem Boden der Kirche stehen.

Auf einem anderen Gebiete können wir mit mehr Recht mitsprechen, wenn wir ein Urteil fällen wollen über die Pflege, die die Geschichtswissenschaft damals fand. Es leuchtet schnell ein, daß die Aussichten für eine besondere Wertung geschichtlicher Forschung und wissenschaftlicher Darstellung nicht eben günstig waren, da alle intellektuellen Kräfte dem spekulativen Denken sich zuwendeten, für induktive Forschung aber weniger Interesse zeigten. Die Geschichte als Forschung ist aber eine empirische Wissenschaft. Damals behandelte man den geschichtlichen Stoff mehr nach praktischen Gesichtspunkten, ohne sich viel darum zu bekümmern, woher man ihn bekam, und ohne ihn kritisch vor der Behandlung zu sichten. So verlor die Geschichtsschreibung an innerem Werte und sank herab, nachdem sie von den Zeiten Karls des Großen an in der gewissenhaften Darstellung der Zeitereignisse eine fast immer steigende Richtung gezeigt hatte und bis zu den stattlichen Werken gelangt war, die uns das 12. und 13. Jahrhundert bieten in den „Taten Friedrichs I.“, die Bischof Otto von Freising 1157/8 schrieb und sein Kaplan Rahewin fortsetzte, in der Geschichte der Kreuzfahrerstaaten, die der Erzbischof Wilhelm von Tyrus 1183 abbrach, und in der mit gewissenhaftester Unparteilichkeit geschriebenen und bis 1259 reichenden großen Chronik des englischen Benediktiners Matthäus Parisiensis.

Die Historiker der neuen Bettelorden sahen es meist nur auf große Stoffsammlungen ab, die praktischen Bedürfnissen genügen sollten. So sammelte der tschechische Dominikaner Martin Strebski von Tropaupau, daher Oppaviensis, oder noch häufiger Polonus genannt wegen seiner Zugehörigkeit zur polnischen Ordensprovinz, das Material, das für die Papst- und Kaisergeschichte bereit lag, für die doch in jedem Kloster eine Übersicht erwünscht war. Er war als apostolischer Pönitentiar und Kaplan am päpstlichen Hofe unter Klemens IV. Von Nikolaus III. zum Erzbischof von Gnesen ernannt, starb er auf dem Wege dahin 1278 in Bologna. Es war ein für den Schulgebrauch bestimmtes Kompendium, das er als „*Chronica summorum pontificum imperatorumque ac de VII aetatibus mundi*“ im Auftrage Klemens IV. zusammenstellte. Im einzelnen war es voll Fabeln. So findet sich

hier die Fabel von der Pöpstin Johanna, und mit Bedauern müssen wir feststellen, daß durch die weite Verbreitung des Werkes auch diese Fabeln in die Geschichtsbücher breiten Eingang fanden.

Die größte dieser Kompilationen historischen Stoffes ist die des Dominikaners Vinzenz von Beauvais († 1264), der am Hofe Ludwigs IX. als Prediger und Berater weilte und auf Bitten der Königin Margareta einen von feinem erzieherischem Blick zeugenden „Tractatus de eruditione seu modo instruendorum filiorum regalium“ schrieb. Viel bekannter ist sein dreiteiliges „Speculum maius“, das eine Enzyklopädie des Wissens sein sollte, für die ihm die königliche Bibliothek Stoff in Hülle und Fülle bot. Die drei Teile des Speculum waren das „Speculum naturale“, in dem die Naturwissenschaften behandelt wurden, das „Speculum doctrinale“, denjenigen Wissenschaften gewidmet, die zu einer universellen Bildung des 13. Jahrhunderts gehörten und besonders für den Theologen nützlich sich erweisen konnten, endlich das „Speculum historiale“, das die Weltgeschichte von der Schöpfung bis auf Kaiser Friedrich II. zusammenstellte. Der Verfasser will nicht mehr bieten als Auszüge, und er macht dieselben auch kenntlich. Seine außergewöhnliche Belesenheit ist staunenswert, und wie man ein Bedürfnis der Zeit nach einer solchen Übersicht anerkennen muß, so muß man auch sagen, daß sie anders kaum anzufertigen war. Für politische Geschichte fällt weniger ab, aber für die Geschichte seines Ordens bietet er wertvolles Quellenmaterial.

Eine andere noch weit verbreitetere Kompilation war die Heiligenlegende des Jacobus de Viraggio (de Voragine, bei Genua, jetzt Vazze). Jacobus war Provinzial der lombardischen Ordensprovinz der Dominikaner, 1290—98 Erzbischof von Genua und ein gerühmter Prediger und vielseitiger Schriftsteller. Seine „Legenda sanctorum“ erfreute sich bald einer großen Beliebtheit, so daß man sie die „legenda aurea“ nannte. Ihre Handschriften und Drucke sind fast nicht zu zählen. Es ist eine Zusammenstellung aus den verschiedensten Quellen ohne Kritik, die freilich auch auf keinem Gebiete so schwierig ist wie auf diesem. Man muß sie als Erbauungsbuch werten, und darüber hinaus hat sie ihren Wert als reicher Schatz christlicher Volkspoesie.

Größere wissenschaftliche Verdienste haben sich die Dominikaner in den Sprachstudien schon im 13. Jahrhundert erworben, da sie dieselben für ihre philosophischen Studien und für ihre Missionstätigkeit notwendig hatten. Schon der hl. Thomas legte Wert darauf, einen zuverlässigen Übersetzer des Aristoteles bei sich zu haben. Als solcher diente ihm während seines Aufenthaltes an der Kurie der Ordensbruder Wilhelm von Moerbeke (in Brabant, daher Brabantinus genannt), der vom Ordenskapitel nach Griechenland gesandt war und gut Griechisch konnte. Er übersetzte wortgetreu Schriften des Aristoteles, des Hippokrates, Galenus und Proclus. Der aus Katalonien stammende Dominikaner Raimundus Martini hatte gute Kenntnisse der hebräischen Sprache, auch der Schriften der Rabbinen. Er war 1264 Mitglied der von Jakob I. von Aragonien für die Prüfung der

talmudischen Bücher eingesetzten Kommission, predigte 1265/69 gegen die Mauren in Murcia, in Tunis und wurde 1281 Lektor der hebräischen Sprache in Barcelona. Im Jahre 1250 verordnete ein Generalkapitel der Dominikaner, daß in den Ordensschulen Arabisch, Hebräisch und Griechisch gelehrt würde. Diese Anregungen verstärkte später Ramon Lull so, daß, wie schon gesagt, Papst Klemens V. im Jahre 1311 den Universitäten von Rom, Paris, Salamanca, Oxford und Bologna befahl, Lehrstühle der orientalischen Sprachen zu errichten. Die Theologen sollten dadurch in die Lage versetzt werden, besser die Einwürfe der Juden und Muhammedaner zurückzuweisen.

In der Art, wie man in dem Abendlande damals seine Blicke auf die Bekehrung der Welt richtete und alle Weltwissenschaft in sich aufnehmen wollte, liegt ein großartiger Zug. Das Abendland erkannte damals seinen Beruf, die christliche Kultur über die ganze Erde auszubreiten, nachdem es vorher sich damit begnügt hatte, von den geistigen Vorräten zu leben, die aus dem zertrümmerten römischen Hause übrig geblieben waren. Das war der Gedanke geistiger Welteroberung, der aus der Kreuzzugsbewegung hervorging und dem Abendlande eine trotz vieler Unstimmigkeiten seltene geistige Geschlossenheit gab. Dabei kann wohl manches kritisiert werden, doch sollten wir uns durch die Kritik nicht die Bewunderung mindern lassen, welche die Größe dieser geistigen Geschlossenheit verdient. Den theologischen und philosophischen Summen, die damals geschaffen wurden, reiht sich die poetische Summe an, die Dante mit seiner *Divina comedia* geschaffen hat und die man mit dem schönen Bild eines prächtigen Abendrotes verglichen hat, das die Blütezeit der Scholastik beleuchtet. In der Tat tritt uns in Dantes poetischem Kunstwerk das ganze System mittelalterlicher Weltanschauung und die Höhe und Tiefe christlicher Lebensauffassung entgegen. Ein anderes getreues Abbild der Geistesströmungen werden wir in den Riesenwerken der gotischen Kunst mit ihrem streng harmonischen Aufbau noch kennen lernen. Vorerst richten wir hier unsere Aufmerksamkeit auf das Studium des kanonischen Rechts, wo die Vorliebe für Systematik ein nicht minder ergiebiges Feld fand, um die Kräfte des Ausgleichens und Sammelns zu erproben.

§ 4. Die Ausbildung des kirchlichen Rechts und der Inquisition.

Das Bedürfnis, für Glauben und Leben der Christen eine Richtschnur aufzustellen, ergab sich natürlich früh. Das griechische Wort für Richtschnur war *κανών*. Da Heilige Schrift und Tradition für die katholische Kirche normgebend sind, so bedeutet canon in der altchristlichen Zeit die durch die Heilige Schrift und die Tradition bestimmte Richtschnur oder schlechthin die Glaubensregel. Be-

sonders wurde das Wort auf die Heilige Schrift angewandt, weil sie in erster Linie für die Glaubensregel maßgebend ist. Kanonisch heißt also: zur Heiligen Schrift gehörig. Kanon ist die Sammlung der inspirierten Schriften. Auf der andern Seite war aber auch die Tradition für die Glaubensnormen maßgebend. So ging das Wort auch allmählich auf die einzelnen Sätze über, die als Folgerungen aus der Tradition und der Heiligen Schrift gezogen wurden. Man nannte „canones“ die Disziplinarentscheidungen, die auf Synoden festgestellt wurden.

In Rom, wo man die Normen vor allem kennen mußte, nach denen die Kirche zu leiten war, hatte man am frühesten das Bedürfnis, die einzelnen canones zu sammeln. Das tat im 6. Jahrhundert der in Rom lebende skythische Mönch Dionysius Exiguus, der nicht nur die Konzils-Canones, sondern auch Sätze aus Papstbriefen zusammenstellte. Als Karl der Große eine Norm haben wollte für kirchliche Ordnung, schenkte ihm Papst Hadrian 774 ein mit Zusätzen vermehrtes Exemplar der Sammlung des Dionysius, die sogenannte Dionysio-Hadriana, die 802 auf der Generalsynode zu Aachen als allgemeines Kirchengesetzbuch proklamiert wurde.

Inzwischen war der Umfang der kirchlichen Gerichtsbarkeit ein größerer geworden, indem aus der bischöflichen Schiedsgerichtsbarkeit eine allgemein für Kleriker und außerdem für bestimmte Rechtsätze zur Geltung gebrachte Zivilgerichtsbarkeit, dazu eine kirchliche Strafgerichtsbarkeit aus der Bußpraxis und Disziplinargewalt hervorging. So mußte die Kirche auch für den Zivilprozeß und den Strafprozeß Normen aufstellen. Sie hat sich dabei im wesentlichen an das römische Recht gehalten und verfuhr mit ihm ebenso wie bei der Aufnahme der antiken Philosophie, indem sie dasjenige, was ihren Grundsätzen widersprach, beiseite ließ.

Das römische Recht wurde in italienischen Stadtschulen auch nach dem Untergang des römischen Reiches weiter gelehrt, wenn auch zunächst kümmerlich. Eine größere Bedeutung begann es seit dem 11. Jahrhundert zu erlangen, als es für die Kaiser und ihre imperialistischen Ansprüche Stützen bot, die man gern ergriff. Aber auch die Päpste förderten die Lehre des römischen Rechts, die einen großen Einfluß auszuüben begann auf die Entwicklung des speziellen kirchlichen Rechts. Das zeigte sich besonders in Bologna, dessen Rechtsschule die allgemeine Bedeutung des römischen Rechts behauptete. Es sei kaiserliches Recht und von den Päpsten bestätigtes Recht. In letzter Linie seien alle Christen Römer. Die Päpste wollten solche weite Ansprüche nicht anerkennen.

Es machten sich auch ernste Bedenken dagegen geltend, daß Kleriker und Mönche das römische Recht studierten, welches das kanonische völlig aufzusaugen suchte. Das profane Rechtsstudium war nicht nur das eigentliche Laienstudium im 12./13. Jahrhundert geworden, das den ersten Platz anstrebte. Es zog auch die studierenden Kleriker so an, daß sie darüber die anderen Disziplinen

hinteransetzen. Auf manche Mönche übte das Studium und die Pflege des römischen Rechts einen besonderen Anreiz deshalb aus, weil sie damit eine Gelegenheit suchten und fanden, eine Zeit außerhalb des Klosters zuzubringen und sich draußen Unterhalt zu verschaffen. Die Konzilien von Clermont 1130 und von Reims 1131 verurteilten es entschieden, daß Mönche und Regularkanoniker nach abgelegter Profeß das weltliche Recht oder Medizin studierten und aus Habsucht als Rechtsanwälte oder Ärzte tätig seien, statt nach der Regel des heil. Benedikt und Augustin ihre Stimme im Chorgesang zu üben.¹ Aber obgleich die zweite Lateransynode von 1139 das Verbot wiederholte, wurde eine Besserung nicht erzielt.² So verhängte die Synode von Tours 1163 die schwersten Strafen: Der Mönch, der aus Liebe zum Rechts- oder Medizinstudium außerhalb seines Klosters sich aufhalte, sei, wenn er binnen zwei Monaten nicht zurückkehre, als „Excommunicatus vitandus“ anzusehen. Wenn er ins Kloster zurückkehre, habe er im Chor, im Kapitel, bei Tisch den letzten Platz einzunehmen und verliere jede Aussicht auf Promotion.³ Alexander III. gab diesen Bestimmungen in einer Dekretale von 1180 allgemeine Rechtskraft.⁴ Honorius III. verbot in gleichem Sinne 1219 den Klerikern in Paris das Studium des weltlichen Rechts, damit sie nicht von dem theologischen Studium abgezogen würden. Er führte aber noch einen anderen Grund an: In Frankreich und in einigen andern Ländern machten die Laien keinen Gebrauch von den durch die römischen Kaiser veröffentlichten Gesetzen, selten kämen kirchliche Prozesse vor, die nicht durch das kanonische Recht erledigt werden könnten.⁵

Das Verbot des Studiums des römischen Rechts von seiten der Kleriker entsprach besonders den Wünschen Roger Bacons, der in seiner sarkastischen Art dagegen eiferte. Der Mißbrauch des bürgerlichen Rechtes Italiens, — so führte er in seinem „Compendium studii philosophiae“ aus — richte nicht nur die Wissenschaft, sondern die ganze Kirche und auch alle Staaten zugrunde, so daß man beinahe glauben könnte, der Antichrist sei im Anzuge. Durch List und Betrug verstünden die bösen Juristen die Prälaten und Fürsten so mit Beschlag zu belegen, daß diese ihnen beinahe sämtliche Pfründen und Vorrechte einräumten. Diejenigen, die sich dem Studium der Theologie und Philosophie widmeten, wüßten nicht, wovon sie leben sollten, Bücher kaufen und wie sie dem wissenschaftlichen Berufe sich in vollem Maße hingeben könnten. Auch die Juristen des kanonischen Rechts hätten es wohl nur deshalb besser, weil sie zuerst das Zivilrecht studiert hätten, durch dessen Mißbrauch sie das kanonische Recht beschmutzt hätten. Schließlich würden die Besten und Fähigsten ge-

¹ Mansi, Conc. XXI, 438, 459.

² Ebenda 528.

³ Ebenda 1179.

⁴ c. 3 X. ne clerici III. 50.

⁵ Denifle-Chatelain, Chartul. Univ. Par. I, 92.

nötigt, von der Theologie zum römischen Zivilrecht überzugehen, weil sie sähen, wie jene Juristen Reichtum und Ehre von den Prälaten und Fürsten gewannen. Das Rechtsstudium, so fährt er fort, sei weder eine würdige theologische, noch eine philosophische, noch überhaupt eine eigentliche Wissenschaft. Es sei lediglich eine mechanische Kunst, und die Geistlichen, die sich mit dem Rechte der Laien Italiens abgaben, sollten angehalten werden, auch anderen Handwerken obzuliegen, Zimmermann, Schuster oder Gerber zu werden und müßten ausgestoßen werden aus der Gemeinschaft der Kleriker.¹ An anderer Stelle beschwört er den Papst, die Landplage von Juristen doch endlich einzudämmen. „Jetzt gelte ein Ziviljurist, wenn er auch nur das Zivilrecht kennt und von dem kanonischen Recht und der Theologie keine Ahnung hat, in der Kirche Gottes mehr als ein Magister in der Theologie und komme auch schneller zu kirchlichen Würden.“²

Obschon Bacons Ausführungen durch ihre Maßlosigkeit abstoßen, und auch nicht frei von kleinlicher Eifersucht sein mögen, so war doch in seiner Kritik ein berechtigter Kern. Die Warnungen, die er der Kirche vorhielt, zeigten auch hier einen prophetischen Blick, insofern er Gefahren voraussagte, die im 14. Jahrhundert sich deutlicher zeigen sollten. Wir erkennen das besonders in den Sätzen: „Wir erleben, daß jetzt das Regiment in der Kirche hauptsächlich die Juristen führen, wodurch aber nur die Gerechtigkeit verschleppt und endlose Streitigkeiten in der Kirche Gottes erregt werden. Der Friede wird durch die Juristen vernichtet. Nicht nur Streitigkeiten werden durch sie veranlaßt, sondern es haben auch die Kriege in allen Ländern ihren Ursprung in dem Mißbrauch des Rechts. Da die Reichen nicht durch die Kirche zu ihrem Rechte kommen können, so kämpfen sie miteinander, und die Länder richten sich gegenseitig zugrunde. Es tut not, daß das kanonische Recht als *ius sacrum* wiederhergestellt werde und aus der Heiligen Schrift und den Vätern aufgebaut, ausgelegt und gelehrt werde. Jetzt wird es beinahe ganz neben dem Zivilrecht behandelt, studiert und vorgetragen und in der Praxis wie in der Lehre ganz zu diesem gezogen, dem es wie eine Magd zu dienen hat.“³ Damit verlangt er energisch eine Verselbständigung des kanonischen Rechts. Seine Bemerkungen zielten besonders auf Bologna, wo man das kanonische Recht im Anschluß an das römische Recht lehrte als eine juristische Disziplin.

In Bologna begann aber auch das kanonische Recht sich selbständig zu entwickeln. Hier lehrte um 1140 Gratian, ein Kamaldulensermönch und Magister an der Klosterschule von S. Felix und Nabor, das kanonische Recht. Er wurde der Vater des kanonischen Rechts durch ein um diese Zeit verfaßtes Lehrbuch „*Concordantia discordantium canonum*“ oder „*Decreta*“, später schlechthin „*Decre-*

¹ *Compendium studii philosophiae* c. 4. Rogeri Bacon Opera ed. Brewer p. 418–25.

² *Opus tertium* c. 24. Ebenda p. 84.

³ Ebenda.

tum Gratiani“ genannt. Das Werk Gratians bekam bald eine außerordentliche Bedeutung. Die zahlreichen Sammlungen des kirchenrechtlichen Stoffes, die vor ihm da waren, konnten mit ihm nicht mehr wetteifern und wurden in den Hintergrund gedrängt. Der Grund dafür leuchtete allen Benutzern ein. Ein Übelstand der früheren Kirchenrechtssammlungen war durch Gratian beseitigt. In den alten Sammlungen waren die Rechtsnormen der verschiedensten Zeiten und aus verschiedenen Geltungsgebieten aneinandergereiht, ohne daß man sich um ihre Widersprüche kümmerte. Gratian hatte diese Widersprüche zu beseitigen gesucht und konnte deshalb seinem Buche den Titel geben: „Übereinstimmung der sich widersprechenden Canones“. In der Regel suchte er die Widersprüche nach der scholastischen Methode zu beseitigen durch logische Unterscheidungen, indem er hier eine Ausnahme von der Regel statuierte, dort einen Rat, der das Gebot nicht aufzuheben brauche.

Trotzdem das Dekret Gratians nur eine Privatarbeit war, eine Art Grundriß mit Quellenstellen, erhielt es bald offizielles Ansehen, weil es etwas ähnliches nicht gab und man sich sonst nirgends im kanonischen Recht besser zurechtfinden konnte. Das Dekret bildete den Grundstock des „Corpus iuris canonici“, dessen Weiterbildungen sich an dasselbe anschlossen. Dann hat die Arbeit Gratians die Grundlage geboten für die sich weiter entwickelnde kanonistische Doktrin und auch für die damit zusammenhängende schriftstellerische Tätigkeit. Man beschäftigte sich damit, den Text wort- und sachgemäß zu geben, schrieb, wie man das schon bei dem „Corpus iuris civilis“ gewohnt war, Glossen dazu. Ferner gab man Übersichten über einzelne Abschnitte (Summae), erörterte praktische Rechtsfälle (casus) oder fügte Rechtsregeln bei, die man „notabilia“ nannte oder „Brocarda“, „Brocardica“, „Procarda“, wahrscheinlich nach dem verdrehten Namen des Bischofs Burchard von Worms, der in kurzen Sentenzen seine Kirchenrechtssammlung verfaßt hatte. Die Glossatoren bekamen in der kirchlichen Gesetzgebung eine große Autorität, so daß der Grundsatz aufkam: „Was die Glosse nicht anerkennt, erkennt auch die Kurie nicht an.“ Eine hochgerühmte Summe war die „Summa magistri Rolandi“ des gewöhnlich Rolandus genannten Bologneser Rechtslehrers Orlando Bandinelli, der als Alexander III. 1159 den päpstlichen Stuhl bestieg und so der Sammlung die Autorität eines Papstes geben konnte. Der Professor des Dekrets in Bologna hatte den ersten Rang in der juristischen Fakultät. Man unterschied zwischen denjenigen, die sich mit dem Dekret beschäftigten, die man Dekretisten benannte, und den Exegeten der päpstlichen Dekretalen, die nach dem Dekret als Quellen des kanonischen Rechts gekommen waren. Die letzteren nannte man Dekretalisten.

Es erwies sich bald die Notwendigkeit, die nicht im Dekret enthaltenen Dekretalen zu sammeln, um sie als Anhang dem Dekret Gratians hinzuzufügen. Bei der Zusammenstellung dieses Anhangsmaterials wollte die Kirche nicht von der Willkür der Dekretalisten

abhängig sein. Es gab auch viele gefälschte Dekretalen, so daß Mißtrauen und Zweifel herrschten. Deshalb erteilte der für alle praktischen Kirchenbedürfnisse so wachsame Papst Gregor IX. den Auftrag, das nach Gratian gesammelte Dekretalenmaterial und die von Gregor selbst erlassenen Dekretalen systematisch zusammenzustellen. Den Auftrag erhielt ein hervorragendes Mitglied des Dominikanerordens, der Sprosse einer mit dem aragonischen Königshause verwandten spanischen Adelsfamilie, Raimund von Peñaforte, der 1238—1240 als General den Dominikanerorden leitete. Raimund hatte zuerst in Barcelona studiert und doziert. Von 1210 ab finden wir ihn in Bologna, wo er Doctor decretorum und Professor des kanonischen Rechts wurde. Als Kanonikus in Barcelona trat er 1222 in den Dominikanerorden und entfaltete eine vielseitige organisatorische Tätigkeit, die besonders der Bekämpfung und Bekehrung der Mauren in Spanien galt. Bei der Stiftung des Mercedarierordens zum Loskauf der Gefangenen war er beteiligt, indem er die Statuten des Ordens redigierte. Als Gregor IX. von Raimunds eifrigem Wirken als Kreuzprediger gegen die Mauren durch den päpstlichen Legaten vernahm, berief er ihn 1230 als Kaplan und Pönitentiar nach Rom und beauftragte ihn mit der Neubearbeitung der Dekretalen. In drei Jahren vollendete Raimund sein Werk, das der Papst 1234 an die Universitäten von Bologna und Paris sandte, mit der Verordnung, daß in Schulen und Gerichten diese Sammlung hinfort allein maßgebend sei. Die Sammlung bekam also offiziellen Charakter. Man nannte sie *Decretales* (Gregorii IX.) oder *Extravagantes*, weil man gewöhnt war, mit diesem Titel die Dekretalen zu bezeichnen, die nicht im Dekret Gratians standen, „*quae extra decretum vagantur*“.

Dieser Sammlung Gregors IX. folgten noch zwei andere offizielle Sammlungen. Bonifatius VIII. ließ aus den nach 1234 erlassenen Dekretalen eine Auswahl treffen, die der Sammlung Gregors IX. als Anhang hinzugefügt wurde. Da die Dekretalen Gregors IX. fünf Bücher umfaßten, so nannte man die neue Sammlung „*Liber sextus*“. Der *Liber sextus* wurde ebenfalls den Universitäten 1298 übersandt mit dem Verbote, Dekretalen, die nicht aufgenommen waren oder deren Geltung nicht ausdrücklich vorbehalten war, als Quelle des gemeinen kirchlichen Rechts anzusehen. Eine dritte offizielle Sammlung stammt von Klemens V. (1305—1314), der die während seines Pontifikates erlassenen Dekretalen sammeln ließ. Sein Nachfolger Johannes XXII. übersandte diesen Nachtrag den Universitäten Bologna und Paris zum öffentlichen Gebrauch. Sie wurde „*Clementinae*“ benannt.

Damit schloß die Reihe der offiziellen Sammlungen, die man mit dem Dekret Gratians zusammen als „*Corpus iuris canonici*“ bezeichnete, welche Bezeichnung aber erst 1586 erscheint. Eine neue so dringend erwünschte Kodifizierung erfolgte erst in unserer Zeit durch Papst Pius X. und trat 1918 in Kraft.

Das kanonische Recht wurde anfangs ausschließlich von Klerikern doziert. Der erste Laie, der in Bologna kanonisches Recht lehrte, war

Aegidius de Fuscarariis († 1289). Die Hörer des kanonischen Rechts waren aber sowohl Theologen als Legisten. Die Lehrer des kanonischen Rechts mußten natürlich auch das römische Recht kennen, das zum Verständnis des kanonischen Rechts öfters herbeizuziehen war. Aber die Doktoren des kanonischen und römischen Rechts waren anfangs verschieden. Der erste, der gleichzeitig über beide Rechte las, scheint Lanfranc von Crema, Canonicus von Bologna, († 1229) gewesen zu sein.

Der Wert, der dem kanonischen Recht zukommt, interessiert uns hier hauptsächlich nach der sittlichen Seite, wo wir erkennen können, wie die Kirche durch ihre Rechtssätze die Völker erzog. Nachdem wir schon früher gesehen haben, wie die Kirche bei den degenerierten Römern die Übel der Überkultur bekämpfte, bei den neuen Völkern der Germanen, Slawen und Ungarn die ersten Grundlagen der Kultur schuf, wollen wir hier nur noch auf einige Punkte zusammenfassend eingehen, in denen die Kirche als sittliche Leiterin der abendländischen Gesellschaft die Wege wies, deren Nichtbefolgung ihre Verdienste nicht mindern kann.

Es bietet sich hier zunächst die Gelegenheit, noch einmal auf das Verhältnis der Kirche zur Sklaverei einzugehen.¹ Man darf nicht ohne weiteres der Kirche das Verdienst zuschreiben, die Sklaverei abgeschafft zu haben. Sie wirkte in ihrer Weise mit. Im allgemeinen haben aber die veränderten wirtschaftlichen Verhältnisse dabei einen heilsamen Einfluß ausgeübt. Wir wissen, daß die Kirche die Sklaverei im römischen Reiche vorfand und äußerlich nichts daran ändern konnte. Aber die Sklaven fanden bei ihr, wie alle Bedrückten, ein besonderes Entgegenkommen. Es war doch eine große moralische Besserstellung, daß nach der Lehre der Kirche in ihrer Gemeinschaft, in der alle Brüder sein sollten, der Sklave dieselbe Menschenwürde hatte wie der Freie, während das römische Recht und das alte germanische Recht den Sklaven nur als Sache gelten ließ, ihm Menschenwürde absprach. Als Christ galt der Sklave nicht weniger als der Freie. Nach solchen Grundsätzen konnte die Kirche nicht verbieten, daß ein Sklave Priester wurde, das Bischofsamt erhielt, in ein Kloster aufgenommen wurde. Aber außerhalb der Kirche gab es rechtliche Zustände, über die die Kirche sich nicht ohne weiteres hinwegsetzen konnte, indem sie die erworbenen Rechte anderer verletzte. Sie konnte die Rechtsbeständigkeit der Sklaverei nicht bestreiten. Hätte sie das getan, so hätte sie eine soziale Revolution hervorgerufen, an der ihre ganze Mission hätte scheitern müssen. Es gehörte zu ihrer Anerkennung des Privateigentums, daß sie die Rechte der Herren auf ihre Sklaven anerkannte. Dann mußte sie sich freilich auch eine Beschränkung auferlegen in der Zulassung der Sklaven zur Priesterwürde, um nicht mit den Rechten des Herrn in Widerstreit zu kommen. So konnte sie den Unfreien nur dann als Priester aufnehmen, wenn der Herr seine Rechte auf ihn aufgegeben hatte. Die Kirche mahnte aber auch

¹ Vgl. die früheren Ausführungen Bd. I, S. 193 ff.

nicht nur die Herren, ihre Sklaven milde zu behandeln, sondern sie empfahl immer die Freilassung der Sklaven als Akt besonderer Nächstenliebe, und da die christlichen römischen Kaiser die Kirchen als Ort förmlicher Freilassung anerkannt hatten, so zählten die Sklaven, die durch ihre Vermittlung die Freilassung erhielten, nach Tausenden. Aus den vielen Halbfreien ging am Anfang des Mittelalters der Stand der Hörigen hervor, dessen Schutz sich die Kirche besonders anlegen sein ließ.

Mit dem Stand der Hörigen verschmolzen dann unter den veränderten wirtschaftlichen Verhältnissen die Sklaven, da die meisten von ihnen als Ackersklaven auf den verschiedenen kleinen Höfen eines Großgrundbesitzers angesetzt wurden. Ihr Herr hatte nur das Interesse an ihnen, daß sie regelmäßig ihre Abgaben zahlten und ihre Dienstleistungen verrichteten. Im übrigen blieben sie unbehelligt. Sie erfreuten sich einer gewissen Selbständigkeit und hatten es in mancher Beziehung besser als arbeitlose hungernde Arbeiter im 19. Jahrhundert, da sie doch durch ihren Herrn den nötigen Unterhalt hatten. Für den Stand der Hörigen, in den wohl auch freie Bauern kamen, die sich einem mächtigen Großen übergeben hatten, wurden allmählich Hofrechte eingeführt, in denen die Rechtsansprüche an die Hörigen normiert wurden, damit, wie der Erlasser des ersten Hofrechtes, der Bischof Burchard von Worms, sagte, „niemand etwas Neues ihnen auferlegen könnte, sondern dasselbe Gesetz für arm und reich gelte“.¹ Die Organisation der Großgrundherrschaft, die militärische Ordnung der ritterlichen Gesellschaft, die Kreuzzüge, der zunehmende Verkehr und Handel besserten weiter die Verhältnisse bei den Hörigen. Mancher von ihnen wurde ein Vorgesetzter im Dienste des Herrn, ein Maier, ein geschätzter Handwerker, ein Waffenknecht, und hatte er Glück, so konnte er auf die eine oder andere Weise seine Lage bessern, auch in einen höheren Stand gelangen. In den Kreuzzügen brauchten die großen Herren Geld und ließen sich leicht dazu herbei, durch Geld sich Dienste und Zinsen abkaufen zu lassen, wenn sie nicht so großmütig waren, vor ihrer Reise in die weite Ferne die Freilassung um Gottes Lohn zu bewilligen. Unfreie, die das Kreuz nahmen, erhielten die Freiheit. Der Herr durfte den Knecht nicht abhalten, sein Kreuzzugsgelübde zu erfüllen. Auch wirtschaftliche Interessen kamen den Unfreien zustatten. Manche Herren fühlten sich wohl bewogen, Unfreien zur Ausrodung der großen Wälder Freiheit von den meisten Zinsen und Fronen zu bewilligen. Markgenossenschaften, in denen Unfreie mit Freien waren, besserten die Lage der ersteren. Endlich haben die Städte dazu beigetragen, Unfreie anzuziehen. Wer über Jahr und Tag in ihnen unangefochten wohnte, galt als frei. So hatte sich im 13. Jahrhundert allenthalben die Lage der untersten Schichten gebessert. Es gab keine einheimischen Sklaven mehr, sondern nur noch abhängige Leute, die meist Eigentumsrecht und ein wenig beschränktes

¹ Urkundenbuch der Stadt Worms I (1886), 40.

Erbrecht hatten mit einigen Abgaben, die sie damals nicht eben schwer drückten.

Noch in einer besonderen Frage hatte die Kirche zu einer Besserung des Standes der alten Unfreien beigetragen, in bezug auf die Gültigkeit der Ehen der Unfreien. Die Beantwortung derselben war schwierig. Das römisch-byzantinische Recht wollte von einer Ehefähigkeit der Sklaven überhaupt nichts wissen. Das germanische Recht stellte dem Herrn die Zulassung und Auflösung der Ehen seiner Unfreien anheim. Die Kirche strebte zunächst danach, die Trennung von unfreien Eheleuten, die wohl meist durch Verkauf des einen Teils eintrat, zu verhindern. Das bezeugt besonders der in Gratians Dekret aufgenommene Kanon der Synode von Chalon-sur-Saône aus dem Jahre 813, in dem mit Hinweis auf das Wort der Heiligen Schrift: „Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen“ bestimmt wurde, daß die Ehen von Unfreien nicht getrennt werden sollten, auch wenn sie verschiedenen Herren angehörten.¹ Vorausgesetzt war aber, daß die Ehe mit Zustimmung der Herren zustande gekommen war.

Die Notwendigkeit der Zustimmung des Herrn oder der Herren, wenn es sich um Unfreie verschiedener Herren handelte, glaubte die Kirche nicht übersehen zu dürfen, so daß Ehen von Unfreien, die ohne Zustimmung der Herren geschlossen waren, lange Zeit von der Kirche nicht anerkannt wurden. Sie suchte aber den Unfreien die Eheschließung zu erleichtern, indem sie verschiedene Herren veranlaßte, gegenseitig für ihre Unfreien das Recht der Heirat zuzugestehen, und einzelne Kirchen und Klöster für solche Verträge das Beispiel gaben. Wie Klöster zuerst bei Ehen freier Personen mit unfreien Klosterleuten, wenn die Mutter frei war, den Kindern die Freiheit ließen, so strebte die Kirche danach, das auch bei weltlichen Herren herbeizuführen.² Im 12. Jahrhundert wurden dann die Ehen der Unfreien ohne weitere Einschränkung auf dieselbe Stufe gestellt wie die Ehen der Freien. Papst Hadrian IV. (1154—59) erklärte in einer Dekretale an Erzbischof Eberhard I. von Salzburg, die in das kanonische Recht aufgenommen wurde: „Der Unfreie soll ebensowenig als der Freie von den Sakramenten der Kirche ferngehalten werden, und so dürfen auch Ehen unter den Unfreien in keiner Weise gehindert werden. Wenn sie auch wider die Einsprache und den Willen der Herren geschlossen wurden, so dürfen sie unter keinen Umständen deshalb aufgelöst werden. Doch müssen die schuldigen Dienste den Herren weiter geleistet werden.“³

Damit wurden also auch Ehen von Unfreien, die ohne Zustimmung der Herren eingegangen waren, kirchlich gültig. Das war ein wichtiger Fortschritt für die Besserung der Menschenwürde der Unfreien. Das Ehehindernis des Irrtums bezüglich der Unfreiheit des Mitkontrahenten wurde allerdings von der Kirche aufrecht erhalten, indem man

¹ c. 8 C. XXIX q. 2.

² c. 31 des Konzils von Pitres (a. 864), Mon. Germ. Cap. II, 324.

³ c. 1 X de coniugio servorum IV, 9.

dem Abscheu vor der „*nota servilis conditionis*“¹ eine noch weitere Rechnung trug als Papst Leo I., der diese Erwägung mit geltend machte, als er davor warnte, Sklaven in den Priesterstand aufzunehmen, ohne daß sie von den Herren die Freilassung erlangt hätten.²

Schlimm stand es mit dem Sklavenhandel. Wohl war der Verkauf christlicher Sklaven an Nichtchristen schon seit der Merowingerzeit verboten, aber mit nicht-christlichen Sklaven wurde das ganze Mittelalter hindurch im Abendlande gehandelt. Besonders handelten Sarazenen und Juden mit Sklaven, die aus den Ländern der Muhammedaner kamen oder aus den Slawenländern, aus Illyrien und Dalmatien, aber auch aus Böhmen, Polen, Rußland und den nordischen Ländern. Von dem Verkauf der vielen kriegsgefangenen Slawen wird der Name dieser niedrigsten Klasse von Unfreien abgeleitet. Auch die deutschen Ritter scheuten sich nicht, das damalige Kriegerrecht anzuwenden und gefangene Heiden aus den baltischen Küstenländern als Sklaven zu verkaufen. Wohl lehnte sich bisweilen das christliche Empfinden dagegen auf. Kaiser Konrad II. bezeichnete es in einer Urkunde aus den Jahren 1027—1035 als eine ganz abscheuliche, vor Gott und den Menschen fluchwürdige, den Traditionen der heiligen Väter widersprechende Gewohnheit, daß Knechte der Verdener Kirche um geringes Geld wie Tiere verkauft worden seien. Dabei scheint es sich aber um Leibeigene gehandelt zu haben, die auf Gütern der Verdener Kirche saßen und ohne den Willen des Verdener Bischofs an Händler verkauft worden waren, vielleicht schon Christen oder für die Taufe vorgesehen waren. Denn es wird ausdrücklich gesagt, daß „nach kanonischer Satzung“ solche Leibeigene nur gegen Leibeigene derselben oder besserer Art hätten verhandelt werden können, nicht aber gleich Kriegsgefangenen an Händler.³

Sicher betrafen die Beschlüsse englischer und irischer Synoden aus dem 12. Jahrhundert den Handel mit christlichen Sklaven. Nachdem Bischof Wulstan von Worcester († 1096) sich gegen den Sklavenhandel erhoben, verbot eine Londoner Synode unter Erzbischof Anselm von Canterbury 1102 das „scheußliche Geschäft, in dem man bisher in England Menschen wie Tiere zu verkaufen pflegte“.⁴ Bei dem Verkauf wurden nicht nur Kriegsgefangene, sondern auch Kinder und Verwandte verhandelt. Die Käufer waren meist Iren, und das machte man diesen zum besonderen Vorwurf, als man nach Gründen für die Eroberung Irlands suchte. Als Heinrich II. von England, gestützt auf die Schenkung Papst Hadrians IV., zum erstenmal die Eroberung Irlands plante, beschloß eine Synode irischer Bischöfe zu Armagh

¹ c. 2 X de coniugio servorum IV, 9. Dazu Flügel, Das kanonische Ehehindernis des Irrtums bezügl. der Unfreiheit des Mitkontrahenten. Diss. Bonn 1897.

² Vgl. Bd. I, S. 197.

³ M. G. Diplomata IV, Nr. 130. Vgl. Bresslau, Jahrbücher unter Konrad II., Bd. II (1884), S. 352.

⁴ c. 27 Mansi, Conc. XX, 1152.

1158, daß alle englischen Sklaven in Freiheit gesetzt werden sollten. Heinrich II. kam damals nicht zu seinem Zuge. Kurz ehe er ihn dann tatsächlich ausführte, wiederholte eine neue Synode irischer Bischöfe 1171 den Beschluß.¹ Man hoffte offenbar, damit den Eroberungszug des englischen Königs aufhalten zu können.

Mit orientalischen Sklaven wurde in den Seestädten Spaniens, Südfrankreichs und Italiens noch im 14. und 15. Jahrhundert lebhaft gehandelt. Lyon, Florenz, Rom, Venedig waren besuchte Sklavenmärkte. Obwohl das florentinische Volk die persönliche Unfreiheit jeder Klasse von Bewohnern des Gebietes 1289 aufgehoben hatte, stieß man sich nicht an dem Halten, Kaufen und Verkaufen von Sklaven. Das war alles ausdrücklich erlaubt unter der Voraussetzung, daß die zum Verkauf Angebotenen keine Christen wären. Auch der Übertritt solcher Sklaven zum Christentum gab ihnen nicht die Freiheit. Man rechtfertigte das mit der Erwägung, daß alle Sklaven sich natürlich zur Taufe gedrängt hätten, wenn diese ohne weiteres die Freilassung zur Folge gehabt hätte, daß die Kirche dann aber nur Elemente hätte aufnehmen müssen, die aus selbstsüchtigen Gründen zu ihr gekommen wären, und daß sie dazu noch mit den Herren in Streit gekommen wäre. Das Umsichgreifen des römischen Rechts, die Ausbildung des Herrenmenschen in der Zeit der Renaissance war sozialen Empfindungen für untere Kreise damals wenig günstig, als auch das Los der hörigen Bauern durch die arm gewordenen Adligen wieder verschlechtert wurde, und das Geschäft, das viele bei dem Sklavenhandel machten, band in den italienischen Städten die Gewissen. Auch zeigte die Kirche in ihren Oberschichten hier nur zu oft jene Erstarrung, die uns am Ende des Mittelalters vielfach entgegentritt.

Schärfer als in der Sklavenfrage war die Haltung der Kirche in ihren Vorschriften über die Ehe, wo freilich noch mehr grundsätzliche Fragen in Betracht kamen, die die Keimzelle der menschlichen Gesellschaft berührten. Da zögerte die Kirche nicht, auch den Mächtigen der Erde gegenüber ihre Gebote zur Geltung zu bringen. Auch den Herrschern gestattete sie nicht, ihre Frauen zu verstoßen, und am achtungsgebietendsten steht sie da, wenn sie mit dem ganzen Ernst ihrer hohen sittlichen Mission einem König Lothar II. oder den französischen Königen Philipp I. und II. oder dem jungen launischen deutschen König Heinrich IV. entgegentritt und in den Rechten der verstoßenen Gemahlinnen die Ehre und Würde des schwachen Geschlechts wahrt. Rief die Kirche auch der Frau das „mulier taceat in ecclesia“² zu, so hat sie doch die Menschenwürde im Weibe und ihre bürgerlichen Rechte vertreten. Sie schützte den freien Willen des Mädchens bei der Eheschließung. Sie brach das alte starre Sippenrecht, das den wehrfähigen Mann bevorzugte, und beseitigte durch die Testierfreiheit den Ausschluß der Frauen von der Erbschaft. Schon früh hatte sie es als eine „impia consuetudo“ erklärt, daß die

¹ Mansi XXI, 861; XXII, 123.

² 1 Kor. 14, 34. Vgl. 1 Timoth. 2, 12.

Schwestern am väterlichen Erbgut nicht auch einen Teil bekamen wie die Brüder.¹ Sie verpflichtete im Widerspruch mit dem heidnisch-römischen Recht den Mann zur ehelichen Treue ebenso wie die Frau. Auf keinem anderen Gebiete hat das kanonische Recht einen so großen Einfluß ausgeübt als auf dem des Eherechts. Hier hat die Kirche ganz ihre eigenen Auffassungen zum Ausdruck gebracht, während sonst das römische Recht vielfach die Grundlage für die kirchliche Rechtsbildung abgibt. Hier war aber auch das Kampfgebiet, auf dem sie mit dem Heidentum rang, um die Familie und die Gesellschaft zu erneuern. Nach römischem Recht und deutschem Recht konnte beiderseitige Übereinstimmung, aber auch einseitiger Wille eines Gatten die Ehe lösen. Demgegenüber vertrat die Kirche den Satz, daß die Ehe ein Band knüpfe, das nur der Tod lösen könne, und zog daraus die Folgerung, daß die gesamte Ehegesetzgebung und Ehegerichtsbarkeit, insofern das Wesen der Ehe berührt wird, ausschließlich dem kirchlichen Forum zugehöre. Im 10. und 11. Jahrhundert hörten auch die staatlichen Ehegesetze und Entscheidungen, die bis dahin sich noch vorfinden, vollständig auf.

Die Vereinheitlichung, die damit geschaffen wurde, hat die innere Verbindung der abendländischen Völker gewiß nur gefördert. Daß die Kirche mit ihren Grundsätzen bei den Fürsten oft nicht durchdrang, kann ihr nicht zum Vorwurf gemacht werden. Auch dies nicht, daß man ihre Normen über verbotene Verwandtschaftsgrade manchmal benutzte, um ein innerhalb verbotener Grade geschlossenes, dann lästig gewordenes Eheband zu lösen, für das man vielleicht schon in dieser Absicht keine Dispens bei der Kirche nachgesucht hatte.

Welche Anstrengungen die Kirche machte, um dem Fehdewesen durch Einführung des Gottesfriedens und der Treuga Dei zu steuern, haben wir schon gesehen. Leider konnte etwas Dauerndes nicht erreicht werden. Die meisten der Bündnisse, die sich zur Durchführung des kirchlichen Friedens unter die Leitung der Bischöfe gestellt hatten und nicht recht hatten organisiert werden können, lösten sich wieder auf. Der Ruf nach Frieden war auch in den frommen städtischen Schichten erhoben worden, die sich der Armutsbewegung zuneigten. Als ihn der hl. Franziskus aufnahm, hatte das Verlangen nach Frieden seinen Niederschlag in den dem Waffendienst sich abwendenden Bruderschaften des Dritten Ordens gefunden. Aber diese schwachen Kräfte vermochten nichts Dauerndes zu erreichen. In Frankreich waren seit 1183, zuerst in der Auvergne, rasch um sich greifende Schwur-Bruderschaften aufgetreten, die Capuciati, wie sie nach ihrem weißen Capucium genannt wurden, die sich eidlich gegenseitige Hilfe zusicherten. Sie kamen aber mit ihren Landesherren und Bischöfen in Streit. Die Synode von Toulouse erließ 1229 das Verbot: „Die Barone, Kastellane, Ritter, Bürger und Landleute dürfen keine Eidgenossenschaften oder Bündnisse errichten.“² Dieselbe

¹ Marculfi Form. I. II c. 12. M. G. Formulae p. 83.

² Conc. Tolos. c. 38. Mansi, Conc. XXIII, col. 203.

Ohnmacht zeigten auch die Landfriedensbündnisse, die für einige Jahre von den deutschen Königen und Kaisern organisiert worden waren, und in allen Ländern klagte man wieder über Raubritter und Fehdewesen. Man griff vielfach zur Selbsthilfe. In Deutschland traten Städtebündnisse zusammen, denen päpstliche Legaten ihre Beihilfe gewährten, aber Dauerndes konnte trotz vielversprechender Anfänge nicht erreicht werden. Es wurde am Ende des 13. Jahrhunderts in der Zeit des verrufenen Interregnums nur noch schlimmer.

So blieb es vielfach bei theoretischen Aufstellungen, die zeitweise wohl wirkten, nicht überschätzt, aber auch nicht unterschätzt werden dürfen. Ähnlich ist es mit dem Asylrecht, welches das Kirchenrecht für die Kirchen in Anspruch genommen hat, das zweifelsohne viele Unschuldige gerettet und manche Schuldige den furchtbaren rohen Strafen früherer Zeiten entzogen hat.¹

Alle Anerkennung verdient auch das Auftreten der Kirche gegen die lebensgefährliche Art der Turniere, den Zweikampf und die Gottesurteile. Die Turniere, lateinisch *torneamentum* von „*tornare*“ = „wenden“, waren im Gegensatz zu dem Ritterspiel des Zweikampfes, dem *Tjost*, lateinisch *justa*, französisch *jouste*, Massenkämpfe, die, wenn sie mit stumpfen Waffen ausgeführt wurden, als bloße Kampfspiele nichts Bedenkliches hatten. Nun kamen aber im 12. Jahrhundert die scharfen Rennen auf, bei denen oft viele Ritter auf dem Kampfplatz blieben. Die Kirche verbot sie deshalb streng, zuerst auf der Synode von Clermont 1130 unter Papst Innocenz II. Wenn jemand dabei tödlich verwundet wurde, so sollten ihm zwar die Sterbesakramente nicht vorenthalten werden, er sollte aber nicht kirchlich beerdigt werden dürfen.² Spätere Konzilien haben die Verbote wiederholt. Aber geholfen haben die Verbote wenig. Die Turniere nahmen vielmehr zu.

Mehr erzielte man mit dem Einschreiten gegen den gerichtlichen Zweikampf und gegen die Gottesurteile im allgemeinen. Gottesurteile sind bisweilen wohl durch Provinzialsynoden gutgeheißen und angeordnet worden, aber Päpste haben sie stets verworfen von Nikolaus I. an bis Honorius III. Das vierte Laterankonzil 1215 verbot den Geistlichen, bei den Ordalien des glühenden Eisens oder des kalten Wassers kirchliche Segnungen vorzunehmen. Man begründete die Verwerfung der Gottesurteile damit, daß man sie als Aberglauben erklärte und als Verfehlungen gegen den Spruch: „Du sollst Gott, deinen Herrn, nicht versuchen.“ Endgültig verurteilt werden sie durch die offizielle Veröffentlichung der Dekretalen im kanonischen Rechtsbuch.³

Im 13. Jahrhundert schritten auch die staatlichen Obrigkeiten dagegen ein. Friedrich II. erklärte sich in der Konstitution von Melfi

¹ Greg. IX. Decret. I. III tit. 49 de immunitate ecclesiarum.

² Conc. Claromont. c. 9. Mansi, Conc. XXI, col. 439. cfr. Decret. I. V tit. 13 De torneamentis.

³ c. 20 C. II. q. 5 — c. 9 X ne clerici III, 50 — c. 1—3 X de purgatione vulgari V, 35.

1231 ganz entschieden gegen die Gottesurteile. Das seien keine Beweismittel, durch die die Wahrheit offenbart wird, sondern Mittel, durch die die Wahrheit verhüllt wird. Den gerichtlichen Zweikampf verbot er, bis auf wenige Ausnahmen, als abergläubischen Wahn, der dem Rechte widerspricht und gegen alle Vernunft ist.¹ König Ludwig der Heilige untersagte 1258 den gerichtlichen Zweikampf in den königlichen Gebieten Frankreichs. Wenn ihn dann auch später Könige zum Teil wieder einführten, so tritt er doch allmählich zurück.²

Eine besondere Bedeutung hat man dem Zinsverbot des kanonischen Rechts zuteil werden lassen. Die Kirchenväter hatten schon gegen das Zinsnehmen Stellung genommen, das sie unter dem Eindruck der sozialwirtschaftlichen Mißstände ihrer Zeit als eine Verurteilung gegen die Nächstenliebe und gegen die Gerechtigkeit verurteilten. Den Priestern war infolgedessen von den ersten Konzilien das Zinsgeschäft unter Strafe der Exkommunikation und Degradation untersagt. Eine Dekretale Papst Leos I. hatte das Verbot für die Kleriker mit einer scharfen Rüge des Zinsnehmens gegen die Laien wiederholt, und Karl der Große berief sich darauf, indem er, zuerst in dem Kapitulare von 789 und dann öfters, das Zinsverbot als allgemeines Gesetz auch für Laien aufstellte.³ Laien wie Klerikern wurde die Exkommunikation angedroht, letzteren noch dazu die Absetzung. Als die kirchliche Reformbewegung im 11. Jahrhundert bei dem Weltklerus einsetzte, hören wir öfters auf Konzilien von Verböten des Zinsnehmens, die für diese Periode eröffnet werden durch das unter dem Vorsitz Leos IX. tagende Konzil von Reims 1049. Die Geistlichen, die sich durch Zinsnehmen nach damaliger Anschauung als Wucherer bloßstellen, werden mit den Konkubinariern auf eine Stufe gestellt. Ernstlich werden sie ermahnt, nicht selbst zu Wucherern zu werden, während sie Wucherer zu exkommunizieren pflegten. Das erste ökumenische Konzil, das allgemein das Zinsnehmen verbot, ist das zweite Laterankonzil von 1139, das alle Zinsnehmer als infam erklärte, was wohl dem römischen Recht entnommen war. Das dritte Laterankonzil von 1179 und das zweite Konzil von Lyon 1274 behielten den strengen Standpunkt bei, der seinen Höhepunkt fand auf dem Konzil von Vienne (1311), das diejenigen verurteilte, die behaupteten, „exercere usuras non esse peccatum“, d. h. das Zinsnehmen oder der Darlehenszins sei erlaubt.⁴

Die Scholastiker beschäftigten sich eingehend mit dieser Frage, die einen immer klaffenderen Widerspruch zwischen Theorie und Praxis aufwies, und suchten das strenge kirchliche Verbot zu rechtfertigen, indem sie nach Aristoteles das Geld nur als ein Tauschmittel hin-

¹ Lib. II, tit. 32, 33. Huillard-Bréholles, Hist.-diplom. IV, 103 ff.

² Etablissements de Saint Louis, éd. Viollet I 487 ss. Cfr. Viollet, Hist. des institutions politiques de la France II (Paris 1898), 206, 251, 259.

³ Siehe Bd. I, S. 371.

⁴ Clement. I. V tit. V de usuris c. 1.

stellten, bei dem der Gebrauch mit dem Verbrauch zusammenfalle, man also für den Gebrauch (usus) eine Vergütung (usura) nicht nehmen dürfe. In der Hauptsache war allerdings in den früheren Zeiten des Mittelalters, so besonders in der Zeit der Naturalwirtschaft unter Karl dem Großen, das Geld unfruchtbar. Der Leihkredit war bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts fast ganz nur naturalwirtschaftlicher Notkredit und auch später längere Zeit nur konsumtiver Notkredit, so daß man das Zinsnehmen mit dem Maßstab der Nächstenliebe und der Gerechtigkeit messen und verlangen konnte, man dürfe nicht mehr empfangen, als gegeben wurde.

Erst allmählich erkannte man die neuen wirtschaftlichen Bedürfnisse, die der sich steigernde Seehandel der italienischen Städte hervorgerufen hatte. Da hatte man früh als ein erlaubtes Ersatzmittel für das verzinsliche Darlehen die Geldkommenda anerkannt. Man übergab Geld zu gewinnbringender Anlage und erhielt dafür eine bestimmte Gewinnquote, meist indem man eine Sozietät bildete. Das war die Kapitalanlage der italienischen Handelsstädte in den Zeiten der Kreuzzüge, die gewöhnliche Form, in der man in Italien, wo die Geldwirtschaft am frühesten einsetzte, Witwen- und Waisen-, Kirchen-, Privat- und öffentliche Gelder anlegte. Die Erlaubnis solcher Sozietätsbildungen wurde nicht bestritten.

Man kam dann dazu, schon in den Zeiten der Hochscholastik besondere Gründe, Rechtstitel, Interessenzintitel aufzustellen, die, wenn sie zu einem Darlehen hinzukamen, eine Zinsforderung rechtfertigen konnten, so daß dann der Begriff des Wuchers nicht mehr vorhanden war. Aus dem römischen Recht übernahmen die Kanonisten zum Schutz des Gläubigers den *titulus morae*, in dem ihm gestattet wurde, den aus dem Verzug des Schuldners entstehenden Schaden auf das Kapital zu schlagen, und den *titulus poenae*, die dem wirklichen Schaden vorausgehende Abmachung einer mäßigen Strafe. Als weitere Interessentitel stellte man dann allmählich auf: den *titulus periculi*, eine Vergütung für die Gefahr, die der Darleiher beim Handelsdarlehen läuft, „*lucrum cessans*“, wenn dem Darleiher ein sicherer Gewinn entgeht, „*damnum emergens*“, wenn ihm ein sicherer Schaden aus der Darlehensgewährung erwächst, oder wenn ein besonderes Risiko damit verbunden war. In solchen Fällen sah man das Ausbedingen einer Vergütung oder einer Entschädigung für einen Nachteil oder eine Gefahr nicht als unerlaubt an, da man zugunsten des Nächsten nicht unentgeltlich eine Gefahr auf sich zu nehmen brauche. Aber an dem Grundsatz hielt man allerdings fest, daß der Gewinn aus einem Darlehen als solchem als Wucher anzusehen sei, weil man aus dem Gebrauche einer unfruchtbaren Sache ohne Arbeit, ohne Aufwand und ohne Gefahr keinen Gewinn ziehen sollte. In letzter Linie lag also in diesem Standpunkte der ideale Gedanke, daß man ohne Arbeit nichts verdienen solle, eine hohe Wertschätzung der Arbeit, die mehr denn je in diesen Zeiten uns sympathisch ist. Der Hemmschuh, den die Kirche der Ausbildung der Kapitalwirtschaft anlegte, hat diese nicht verhin-

dert, ihr aber von Anfang an ideale Schranken vorgehalten, die nicht ungestraft außer acht gelassen werden, so sehr man auch über die Formen streiten kann.

Man hat dem kanonischen Recht insbesondere auch den Vorwurf gemacht, daß aus ihm hervorgehe, wie wenig Verständnis die Kirche für den Handel gezeigt habe. Der Vorwurf muß schon deshalb befremden, weil wir aus vielen päpstlichen Erlassen und Konzilsbeschlüssen wissen, daß die Kirche sich der Kaufleute energisch angenommen hat, gegen Bedrückungen und Plünderungen sie in Schutz genommen hat. Insbesondere gereicht es ihr zur Ehre, daß sie das Seeräuberrecht, das ursprünglich allgemein anerkannt war, als barbarisch zurückgewiesen hat.¹ Das erste Laterankonzil von 1123 droht denen, die Kaufleute mit neuen Zöllen und Wegegeldern belasten, mit Exkommunikation, solange sie nicht restituieren. Diese vom dritten Laterankonzil erneuerte Bestimmung wurde in das kanonische Recht aufgenommen.²

Man beruft sich aber demgegenüber auf eine jener Parallelstellen, die, dem Dekret Gratians beigelegt, von Abschreibern in den Text aufgenommen wurden und die man als *Paleae* bezeichnete, wahrscheinlich nach dem Bologneser Kanonisten *Paucapalea*, einem Schüler Gratians, der zuerst solche Zusätze beifügte. Die hier angerufene *Palea* ist die *Palea „Eiciens“*. Sie wurde dem hl. Johannes Chrysostomus zugeschrieben, stammt aber aus der von einem lateinischen Arianer im 5. Jahrhundert verfaßten unvollendeten Erklärung des Matthäusevangeliums (*Opus imperfectum*). In der *Palea „Eiciens“* findet sich allerdings der Satz: „Wer aber eine Sache kauft, um sie, so wie sie ist, unverändert zu verkaufen und dadurch einen Gewinn zu machen, der ist der Kaufmann, der aus dem Tempel Gottes vertrieben wird.“³ Doch niemand hat die Stelle wörtlich genommen. Der großes Ansehen genießende Kanonist Rufinus führt in seiner zum Dekrete Gratians 1157—59 verfaßten *Summa decretorum* aus, daß der Verkauf unveränderlicher Waren, also der eigentliche Handel, den Laien durchaus erlaubt, den Geistlichen hingegen verboten ist. Schimpflich könnte das Geschäft für die Laien werden, wenn Kauf und Verkauf ohne Arbeit und Aufwand geschehe, d. h. die reine Spekulation ist verwerflich. Wenn beim Handel keine allzugeringsen Ausgaben oder persönlichen Mühen aufgewandt werden, so sei er eine ehrbare Erwerbsart.⁴ Der arbeitslose Gewinn ist es also nur, der verurteilt wird. Dazu wird der Kaufmann besonders gewarnt, sich vor dem Betrug und dem Lügen zu hüten. Mit dieser Warnung verbindet der vielleicht aus England stammende, in Süddeutschland schreibende Einsiedler *Honorius Augustodunensis* in seinem viel beachteten *Speculum ecclesiae* aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts ein großes Lob auf die Kaufleute, die Diener aller Völker, die ihnen mit Gefahren auf den Flüssen, mit Ge-

¹ c. 3 X de raptoribus V, 17. cfr. Foccherini, *Influenza del cristianesimo sull' abolizione del preteso diritto di naufragio*. Carpi-Emilia 1917.

² c. 2 X de treuga I, 34. — c. 10 X de censibus III, 39.

³ c. 11 in med. D. LXXXVIII.

⁴ Singer, *Die Summa decret. des Mag. Rufinus* (Paderb. 1902), 341 f.

fahren von Räubern, mit Gefahren auf der Reise und in der Einsamkeit alle notwendigen Gebrauchsartikel herbeibringen. „Daher sind alle Völker schuldig, eure Arbeit mit Gebet zu vergelten.“¹

Und nicht viel anders spricht von ihnen der große deutsche Prediger Berthold von Regensburg: „Wir können die Kaufleute nicht entbehren, denn sie führen aus einem Lande in das andere, was wir bedürfen; denn ist in einem Lande das wohlfeil, so ist in einem anderen Lande jenes wohlfeil. Darum sollen sie dies hinführen und jenes her, und darum sollen sie ihren Lohn haben. Das ist ihr Gewinn, den sie mit Recht gewinnen.“²

Daß immer vor Auswüchsen des Reichtums gewarnt und die Habgier, die Sucht, um jeden Preis reich zu werden, auf das schärfste verurteilt wurde, ist dem Christentum ureigen. Es muß als Zeugnis dafür angesehen werden, daß es dem Christentum Ernst war mit seiner idealistischen, in der Aufopferung gipfelnden Lebensanschauung, wenn es die Armut mehr pries als den Reichtum, den Verzicht auf irdischen Gewinn höher stellte als das im übrigen nicht verachtete, ordnungsmäßige Streben danach. Die Zeiten, in denen die Kirche das Armutsideal am höchsten gepriesen hat, das 12. und 13. Jahrhundert, sind die Zeiten, in denen die Kirche am meisten geblüht hat, während die Zeiten, in denen die Kirche in Prunk und Reichtum schwelgte, uns den großen Abfall von der Kirche vorausverkünden.

Schon im 13. Jahrhundert war viel weniger Gefahr vor mangelnder Rührigkeit, um wirtschaftlich vorwärtszukommen, als vor dem zügellosen Haschen und Rennen nach Reichtum und Genuß. Die breiten Volksschichten wußten wohl, daß ehrlicher Erwerb alle Achtung verdiene, das richtige Maß hier das Ehrbare bestimme. In den klugen Lebensregeln, die der welterfahrene Freidank im Anfange des 13. Jahrhunderts seiner Zeit darbot, heißt es:

Wer sein Gut behält, wenn er es hat,
Mit Recht, das ist nicht Missetat,
Sei es wenig oder viel,
Er mag es geben, wem er will.
Man soll nach Gute werben,
Als gält es, nie zu sterben,
Um es milde hinzugeben,
Als bliebe man nicht Wochen leben.³

So kam man auch hier dazu, als das Beste das Maßhalten zu predigen, was keiner in Deutschland so gut konnte als Walter von der Vogelweide:

Du, junger Mann, wer du auch bist,
Ich lehre dich, was heilsam ist:
Du mußt zu ängstlich nicht nach Gute ringen;

¹ Migne P. I. 172, col. 865 s.

² Predigten, hrsg. v. Pfeiffer I, 19; Göbel 21.

³ Ausgabe Bezzenberger S. 119. Übersetzung Simrock (Stuttgart 1867), Nr. 21.

Laß dir's auch nicht verächtlich sein:
 Und folgst du nur der Lehre mein,
 So sei gewiß, es wird dir Frommen bringen . . .

Leg auf die Wag ein rechtes Lot
 Und wäg es ab mit deinen schärfsten Sinnen,
 Wie Maß uns jederzeit gebot.¹

Die tiefere Idee, welche der Mahnung des Maßhaltens hier zugrunde lag, hatte ihre Wurzeln in der christlichen Lebensanschauung und dem durch das Gebot der Nächstenliebe verklärten, im Volke tief wurzelnden Solidaritätsgedanken. Jeder mochte dem Erwerb sich hingeben, auch mehr erwerben, als er brauchte, aber er sollte arbeiten wie alle anderen, er sollte dabei an seine Seele denken und Gott vor Augen haben, darum Betrug und Unrecht meiden und auch der Allgemeinheit sich verantwortlich fühlen, der Armen gedenken, für das allgemeine Wohl desto mehr sorgen, je mehr er vermochte, und niemanden bei seinem Emporstreben kränken.

Dieses christliche Solidaritätsgefühl, das immer lebendiger im Volke sich entwickelte, je mannigfacher die Kultur emporstieg, hatte ein feines Empfinden dafür, daß das in Bologna gelernte Recht und vornehmlich das römische Recht ihm nicht entsprach. Das römische Recht hatte kein Verständnis für die Eigenheiten der einzelnen Völker. Das hatte schon Roger Bacon ganz richtig dem römischen Recht gegenüber zur Geltung gebracht, indem er ausführte: Die Bewohner der Erde hätten unter den verschiedenen Himmelsstrichen verschiedene Sitten, Gewohnheiten und Beschäftigungen, wie die Schotten, die Engländer, die Gallier, die Spanier, die Römer, die Griechen, die Äthiopier, die Araber. Aristoteles habe für die verschiedenen Bedingungen, unter denen jeweils vernünftige Gesetze zustande kämen, die für die einzelnen Völker paßten, mehr Verständnis als das römische Recht.² Noch bedenklicher als die Starrheit und Uniformität des römischen Rechts war ein anderer Mangel. Es zeigte auch kein Verständnis für die sittliche Gesellschaftslehre des Christentums, die an alle Menschen, deren freie persönliche Würde sie ehrte, die gleichen Anforderungen stellte und von allen Arbeit verlangte. Für die streng logische Ordnung des juristischen Materials und die muster-giltige Form des römischen Rechts konnte der gelehrte Jurist voll Hochachtung sein, im Volke außerhalb der Hörsäle empfand man nur den fremden Geist, der aus dem römischen Recht sprach, das man wieder zur Einführung bringen wollte. Weil die Lehrer des kanonischen Rechts neben denen des römischen Rechts großgezogen wurden, so verurteilte man oft die einen wie die andern. Besonders in Deutschland spürte man den fremden Geist im römischen Recht, als man nun auf dasselbe sich zu berufen begann. In der Tat war eine

¹ Übersetzung Simrock Nr. 15. Vgl. Michael, *Gesch. d. deutsch. Volkes* I, 139 ff.; Langlois, *La vie en France d'après les moralistes* 43 s.

² *Compendium studii philosoph. c. 4.* Opp. ed. Brewer 422.

tiefe Verschiedenheit grundsätzlicher Art gerade zwischen dem römischen Recht und dem deutschen Volksrecht, wie aber auch allen andern Volksrechten vorhanden. Das römische Recht ging von der Voraussetzung aus, daß sich alle Menschen rechtlich pflichtlos und völlig fremd gegenüberstehen. Das Recht wurde allein durch Vertrag vom Subjekt bestimmt, ohne jede Rücksicht auf ein Sittengesetz. Demgegenüber entsprachen die Volksrechte, und insbesondere das germanische Recht, einer Kulturstufe größerer Gebundenheit, die ja wohl gelockert werden mußte, aber insofern gegenüber dem Zerfall der römischen Gesellschaft etwas Wertvolles aufwies, was beibehalten werden mußte, als sie die Menschen an die Solidarität mahnte, an die Verpflichtung, einander beizustehen. Das Christentum war dieser Auffassung durchaus günstig, es war ja die eigene Auffassung des Opfergeistes und die Lehre von der Nächstenliebe, die überall von ihm gepredigt wurde.

So empfand man auch in der Kirche bei dem Wiederaufleben des römischen Rechts den fremdartigen Geist. Man befürchtete ein Herunterziehen in egoistisches Streben, wenn die Geistlichen sich damit befaßten. Wir kennen schon die scharfen Worte Roger Bacons und die päpstlichen Verbote des Studiums des römischen Rechts für die Kleriker. Aber darauf hinzuweisen haben wir noch, wie laute Klagen über das römische Recht, das damals also schon weiter gewirkt haben muß, aus Deutschland ertönen. Wir finden sie drastisch in den Schriften des Cistercienserpriors Cäsarius von Heisterbach, der als Begleiter der Äbte Gelegenheit hatte, sich in der Welt umzuschauen († um 1240). In seiner Predigt über die Parabel vom reichen Prasser und dem armen Lazarus kommt er auf das Verhältnis zwischen den Advokaten und ihren Klienten zu sprechen: „Der böse Reiche versinnbildet jene, welche darum allein die einträglichen Wissenschaften, als da sind das römische und das kanonische Recht, erlernen, um damit reich zu werden, in kostbarer Kleidung einherzugehen und bei prächtigen Gastmählern zu schwelgen . . .“ Der arme Lazarus wird demgegenüber als der hingestellt, der an der Türe der reichen Advokaten liegt und von den Brosamen der guten Ratschläge sich nähren möchte, die sie aber nur um teuren Preis geben.¹ An einer anderen Stelle vergleicht Cäsarius die Adligen und deren juristische Sachwalter mit einer Kuh, die von einer Wiese auf eine andere läuft, wo immer das jeweils geschnittene junge Gras wieder nachgewachsen ist. Gleich ihr grasen jene die hörigen Bauerngüter ab, die sie durch ihre fortwährenden Erpressungen in ihrer Substanz nicht wieder nachwachsen lassen.² Hier war freilich der Punkt, wo das römische Recht am verhängnisvollsten am Ende des Mittelalters wirkte. Das römische Recht war unter ganz andern sozialen Verhältnissen gebildet worden, als sie im Mittelalter waren. Eine Anwendung desselben auf die Hörigkeitsverhältnisse brachte immer die

¹ *Homiliae Caesarii Heisterbacensis Pars III* (Colouiae 1615), p. 21 s

² *Mirac. II c. 7.*

Gefahr, daß die Juristen die Hörigen in den Stand der alten Sklaven herabdrücken wollten. Von den in Bologna gebildeten Juristen war soziales Verständnis kaum zu erwarten. Sie fühlten als Intellektuelle sich vom Volke getrennt, über dasselbe erhaben, und es begann sich jene Kluft zwischen Gebildeten und Ungebildeten aufzutun, die bezeichnend für die Renaissancezeit in Deutschland wird. Der Schulmeister Hugo von Trimberg klagt in seinem um 1300 verfaßten Lehrgedicht „der Renner“ über die bösen Juristen, die er Judisten nennt: „Böse Judisten, böse Kristen — sind ûf erden in manigen landen.“¹ Damit brachte man das Fremdartige zum Ausdruck, das in der Art der gelehrten Juristen dem Volke entgegentrat.

Das Gefühl war wohl richtig. Es war die Ahnung, daß nun in der oberen Schicht eine neue Denkungsart sich ausbreite, die nicht aus dem Volke wuchs, sondern etwas Künstliches aus der Fremde hereinführte. Das römische Recht war die erste Welle der Renaissancebewegung. Diese erste Welle brachte dem Abendland Folter und Inquisition.

Geistige Zuchtmittel brauchte die Kirche von Anfang an, und sie hat solche auch gegen Häretiker angewendet. Vornehmlich die Ausschließung aus der Gemeinschaft, die Exkommunikation, kam da in Betracht. Von einer Anwendung physischer Gewalt wollte man aber anfangs nichts wissen. Die Vorschrift des Alten Testaments, die von dem Glauben Abgefallenen zu töten, haben die Wortführer der Christen im Altertum ausdrücklich zurückgewiesen. So hatten sich Origenes, Cyprian und Lactantius geäußert. Letzterer tat den Ausspruch: „Die christliche Religion ist zu verteidigen, nicht indem man tötet, sondern indem man stirbt . . . Wenn du mit Blut, mit Qualen, mit Bösem die Religion verteidigen willst, so wird diese nicht verteidigt, sondern befleckt und vergewaltigt.“²

Wie überall, ergab sich nun auch in dieser Frage eine andere Lage, als durch Konstantin das Christentum zur Staatsreligion erhoben worden war. Da wollten die christlichen Kaiser die alten Befugnisse, welche die heidnischen Kaiser als pontifices maximi innegehabt hatten, in gewissem Sinne noch weiter über das von ihnen neu vertretene Bekenntnis ausüben, dasselbe aber auch mit allen staatlichen Machtmitteln schützen und aufzwingen. Als Arianer verfolgten sie die Katholiken nicht nur im Morgenlande, sondern auch im Abendlande, wo Hilarius von Poitiers dagegen entschieden Verwahrung einlegte. Als Katholiken verfolgten sie dann wieder die Häretiker. Zahlreich sind die Gesetze der christlichen Kaiser, die seit Valentinian I. und besonders seit Theodosius I. gegen die Ketzer erlassen wurden. Die gewöhnlich über Ketzer verhängten Strafen waren Verlust der Testierfreiheit, Güterkonfiskation, Verbannung. Gegen Manichäer und Donatisten wurde aber auch die Todesstrafe angewandt. Dabei gebrauchte man eine Begründung, die später im Mittel-

¹ v. 8654. Ausgabe Ehrismann (Tüb. 1908).

² Divin. Instit. I. V c. 19. Corp. script. eccl. lat. XIX, 465.

alter wiederholt werden sollte. In dem Gesetz von 407 heißt es, daß die Häresie ein öffentliches Verbrechen sei, weil das, was gegen die Religion gefehlt wird, allen zum Unheil sei. Die Verfolgung über den Tod hinaus sei berechtigt, da man bei Verbrechen gegen die göttliche Majestät nicht milder sein solle als gegen die irdische Majestät.¹

Da auch die Donatisten (Circumcellionen) zu Gewalttätigkeiten aller Art gegen die Katholiken in Afrika griffen, so verteidigte der Bischof Optat von Mileve die Todesstrafe, indem er sich auf das Alte Testament berief. Der hl. Augustin erklärte sich zuerst gegen die weltlichen Strafen, später verteidigte er mit dem Hinweis auf den angerichteten Schaden und auf die erreichten Bekehrungen wie mit der Berufung auf das Alte Testament die Bestrafung durch Verbannung und Rutenzüchtigung, nicht aber Folter und Todesstrafe. Die Hinrichtung des Irrlehrers Priscillian auf Befehl des Kaisers Maximus zu Trier im Jahre 385 war fast allgemein von den Wortführern der Kirche verurteilt worden, besonders von dem hl. Martin und dem hl. Ambrosius. Nachher aber, im Jahre 447, äußerte sich Papst Leo I. doch darüber befriedigt in später oft angeführten Worten: „Wenn auch die Kirche sich mit dem priesterlichen Urteil begnügt und blutigen Bestrafungen sich entzieht, so wird sie doch durch die strengen Bestimmungen der christlichen Fürsten unterstützt, indem diejenigen, welche sich vor der körperlichen Strafe fürchten, bisweilen zum geistlichen Heilmittel ihre Zuflucht nehmen.“² Anders der heilige Hofprediger von Konstantinopel, Chrysostomus, der die Tötung eines Häretikers als ein unsühnbares Verbrechen bezeichnete, indem er das Gleichnis von dem Unkraut unter dem Weizen besprach. Damit schloß er freilich gewisse Maßnahmen gegen die Häretiker nicht aus, die sie an der Verbreitung ihrer Irrlehren hindern sollten. Er befürwortete, ihnen die Redefreiheit und die Versammlungsfreiheit zu entziehen.

In den durch den römischen Staat verhängten Strafen, denen also die Kirche nur zögernd zugestimmt hatte, ist noch nicht die Einkerkierung vertreten, die erst bei Ausbreitung des Mönchtums als Klosterstrafe neben der Rutenzüchtigung aufkam, dann aber auch für Kleinerer angewandt wurde. So wurden die Irrlehrer Aldebert und Klemens von dem hl. Bonifatius im Jahre 743 zur Einkerkierung verurteilt, und ebenso der Mönch Gottschalk 849 von dem Erzbischof Hinkmar von Reims. Bei der Bekämpfung des aus dem germanischen Heidentum übriggebliebenen Aberglaubens wurde es in karolingischer Zeit den Bischöfen zur besonderen Pflicht gemacht, in den Sendgerichten darüber nachzuforschen, und die Sendzeugen, die eidlich verpflichtet waren, über alle kirchlichen Vergehen auszusagen, hatten auch Aberglauben anzuzeigen. Aber von Häresie findet sich in diesen Zeiten kaum etwas, und so hören wir auch nichts von weltlichen oder kirchlichen Maßregeln dagegen.

¹ Cod. Theod. XVI, 5, 40 . . . si in criminibus maiestatis licet memoriam accusare defuncti, non immerito et hic debet subire iudicium.

² Ep. 15 ad Turribium. Migne P. I. 54, col. 680.

Als aber die Vorboten der Katharer auftraten, schritt die weltliche Behörde sogleich auf das schärfste ein. König Robert II. von Frankreich ließ 1022 zu Orléans dreizehn Häretiker, Kleriker und Laien, verbrennen. Hier tritt uns zum ersten Male im Mittelalter die schon von Kaiser Diokletian gegen die Manichäer angeordnete Verbrennung entgegen, und später hören wir öfters vom Feuertode der Ketzler. Das Auffallende ist, daß bei dem Wiederauftreten der Ketzerverfolgungen die weltlichen Behörden und das Volk die Führung haben. Meist drängte das Volk zur schärfsten Strafe. In Goslar ließ der Kaiser Heinrich III. im Jahre 1051 „mit Zustimmung aller“ mehrere aus Lothringen stammende Häretiker hängen.¹ Als ein Konzil zu Beauvais 1115 über das Los mehrerer in Soissons eingekerkelter Ketzer beraten sollte, erbrach das Volk, „die Milde des Klerus befürchtend“, das Gefängnis und verbrannte die Ketzer außerhalb der Stadt.² Mit Mühe schützte Bischof Adalbero II. von Lüttich gefangene Häretiker vor dem gleichen Schicksal. Nicht so glücklich war der Erzbischof Arnold von Köln, dem nach einem Briefe des Propstes Eberwin an den hl. Bernhard um 1142 Häretiker, deren Bekehrung er durch Verhandlungen und Ermahnungen zu erreichen hoffte, von dem Volke in Bonn entrissen wurden.

In dieser Zeit hielten sich also die kirchlichen Behörden zurück. Der Bischof Wazo von Lüttich hatte sich auf eine Anfrage des Bischofs von Chalons ganz entschieden gegen die Anwendung des weltlichen Schwertes ausgesprochen. Das sei gegen den Geist der Kirche und die Mahnung des Heilandes, das Unkraut stehen zu lassen bis zur Ernte. Nur die Exkommunikation sei über die Ketzer auszusprechen.³ Der hl. Bernhard wollte höchstens Einkerkung neben der Exkommunikation angewendet wissen und schrieb das von wenigen begriffene Wort „fides suadenda est, non imponenda“.⁴ Ähnlich wünschte der sonst sehr scharfe Probst Gerhoh von Reichersberg, daß von dem Hause des Priesters das Heischen nach Blut ferngehalten werden sollte.⁵ Petrus Cantor, ein Lehrer der Theologie in Reims und Paris in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts, wurde in seiner hochgeschätzten Tugendanweisung, dem „Verbum abbreviatum“,⁶ noch genauer, indem er verlangte, der Priester dürfe nicht den Anlaß geben, daß die Katharer dem Tode überliefert werden, denn das geschehe doch durch den, auf dessen Autorität hin es erfolge.

Aber solche Stimmen, die auf die Bestrafung der Häretiker durch die weltlichen Machthaber Verzicht leisten wollten, verstummten dann, als man sah, in welche Gefahr die christliche Gesellschaft durch das Auftreten der Katharer gebracht war, mit denen die Waldenser in eine

¹ Herim. Aug. Chron. a. 1052. M. G. SS. V, 130.

² Guibert de Nogent, De vita sua l. III c. 16, Recueil d. histor. XII, 266.

³ Vita Vasonis c. 25 s. Migne P. I. 142, col. 751 ss.

⁴ In Cantica. Sermo 66 n. 12.

⁵ De investigatione Antichristi l. I c. 39. M. G. Lib. de lite III, 347.

⁶ c. 78. Migne P. I. 205, col. 231.

große Häresie verschmolzen, die zahlreiche offene Anhänger im südfranzösischen Adel zählte und in den Städten teilweise das Übergewicht hatte. Da alle Verhandlungen nichts gezeichnet, die katharischen Bischöfe es bereits gewagt hatten, 1167 zu einem Konzil in St. Felix de Caraman zusammenzutreten, um die Ausdehnung ihrer Diözesen zu bestimmen, so hatte Graf Raimund V. von Toulouse als erster erklärt, es bliebe nichts anderes übrig, als die hartnäckigen Kirchenfeinde aufzusuchen und nötigenfalls Gewalt anzuwenden.¹ In den Zeiten, da das Abendland den Islam im Orient und in Spanien bekriegte, wollte man sich um keinen Preis die innere Glaubenseinheit gefährden lassen. So findet jetzt der Grundsatz allenthalben Anerkennung, daß die Ketzer den weltlichen Herrschern zu übergeben seien, und für das Vorgehen gegen die Häretiker suchte man ein System aufzustellen.

Ein Konzil von Tours hatte schon 1163 bestimmt, daß die Häretiker eingekerkert und mit Güterkonfiskation bestraft werden sollten.² Papst Alexander III. hatte dem Konzil beigewohnt. Im Jahre 1179 ließ er dem dritten Laterankonzil die verzweifelte Lage der Kirche in Südfrankreich vorlegen. Hier beschloß man nicht nur die Exkommunikation gegen die Ketzer, die in Gascogne, den Gebieten von Albi und Toulouse herrschten, sondern auch sie wirtschaftlich zu boykottieren, von ihnen nichts zu kaufen, ihnen nichts zu verkaufen. Da sie Söldner angeworben hatten, welche allenthalben wild hausten, so rief man dazu noch die weltlichen Fürsten auf, die Waffen gegen sie zu gebrauchen, ihre Güter zu konfiszieren und ihre Personen in Knechtschaft zu bringen.³ Der Abt Heinrich von Clairvaux, der Kardinal von Albano geworden war, erhielt als Legat des Papstes den Auftrag, gegen die Häretiker einen Kreuzzug zu predigen, dessen Leitung ihm anvertraut wurde. Aber der Zug war ergebnislos. Die Häresie griff unter dem in verschiedene Herrschaften geteilten Adel weiter um sich. Die Feindschaft gegen die Kirche äußerte sich nur leidenschaftlicher. Der Graf Raimund Roger von Foix, dessen eine Schwester zu den Waldensern gehörte, während die andere bei den Katharern war, vertreibt die Nonnen aus dem Kloster in Pamiers, zerstört es und verwendet die Steine zur Befestigung seines Schlosses. Aus der Kirche von Urgel nimmt er alles Inventar und läßt nichts als die Mauern. Seine Leute machen sich eine satanische Freude daraus, Kruzifixe zu verhöhnen und zu zerbrechen.

Zugleich sah die Kirche mit Entsetzen das Umsichgreifen kirchenfeindlicher Waldenser in der Lombardei. Papst Lucius III. verständigte sich 1184 mit Friedrich Barbarossa zu Verona über die Verfolgung der exkommunizierten Häretiker. Der Kaiser sprach gegen sie den Bann aus. Die Umstände ließen es dabei nicht bewenden, sondern trieben zu immer schärferen Maßregeln. Innocenz III. hatte zuerst

¹ Siehe oben S. 354.

² c. 4. Mansi, Conc. XXI, 1177.

³ c. 27. Mansi XXII, 232.

gehofft, durch Überredung die Albigenser gewinnen zu können. Der Bischof von Osma war mit seinem eifrigen Kanonikus Dominikus als Bettler herumgezogen mit nackten Füßen, um die Hartnäckigen zu gewinnen. Aber gegenüber dem wenigen, was sie erreichten, vertraten andere bei dem Papste die Ansicht, daß man nur mit gewaltsamer Ausrottung der Albigenser die Irrlehre beenden könne. Sie gewannen zuletzt den Papst. Innocenz III. nahm nun auch die im römischen Recht zuerst gebrauchte Qualifikation der Häresie als Majestätsverbrechen wieder auf und schuf so eine Argumentation, die nun weitergegeben wurde. Am 25. März 1199 schrieb er an Viterbo: „Wenn nach den rechtmäßigen Satzungen denjenigen, die wegen Majestätsverbrechen mit dem Tode bestraft wurden, die Güter konfisziert wurden und ihren Söhnen nichts als das Leben gelassen wurde, wieviel mehr sollten diejenigen, die, vom Glauben abirrend, den Sohn Gottes beleidigen, von unserem Haupte Christus durch kirchliche Bestrafung getrennt werden und der zeitlichen Güter beraubt werden, da es viel schlimmer ist, die ewige Majestät zu beleidigen als die zeitliche.“¹

Dann kam die schlimme Wendung, die zu den Albigenserkriegen führte. Der päpstliche Legat Pierre de Castelnau, der den Grafen Raimund VI. wegen Begünstigung der Häresie exkommuniziert hatte, war im Jahre 1208 von einem Knappen des Grafen getötet worden. Das entfesselte das Losbrechen eines Kreuzheeres, das mit furchtbaren Greueltaten in die Städte der Albigenser eindrang, Schuldige und Unschuldige niedermachte, einem jeden es überlassend, zu nehmen, was er vermochte, ohne daß es dem Papst möglich war, erfolgreich dazwischenzutreten. Es war dringend nötig, allgemeine Regeln für das Vorgehen gegen die Ketzler aufzustellen. Das geschah auf dem vierten Laterankonzil vom Jahre 1215. Es wurde festgesetzt, daß die Häretiker den weltlichen Obrigkeiten zu übergeben seien, welche sie zu bestrafen hätten, Geistliche sollten aber vorher degradiert werden. Die Güter der Laien sollten eingezogen und die der Geistlichen ihren Kirchen zugestellt werden. Diejenigen, die der Irrlehre verdächtig wären und sich nicht genügend reinigen könnten, seien zunächst nur mit dem Bann zu belegen und von allen zu meiden, nach Jahresfrist aber als Häretiker anzusehen. Die weltlichen Gebieter sollten sich eidlich verpflichten, den Glauben beschützen und die Ketzler aus ihren Gebieten vertreiben zu wollen; hielten sie diese Verpflichtung nicht ein, so sollten sie mit dem Banne belegt werden, nach Ablauf eines Jahres würden sie dann vom Papste ihrer Gebiete verlustig erklärt.² In der *Legislation Innocenz' III.* kommt in der Aufzählung der über die Häretiker zu verhängenden Strafen die Todesstrafe noch nicht vor. Insofern zeigt er noch gegenüber der unter dem Drängen des Volkes schon eingerissenen Praxis Milde.

Offiziell war im Abendlande die Ketzerverbrennung zuerst in Spanien durch den König Peter II. von Aragonien 1197 angeordnet

¹ c. 10 X de haereticis V, 7.

² c. 3. Aufgenommen in das Corp. iur. can. c. 13 X de haereticis V, 7.

worden, wobei die Ketzer als öffentliche Reichsfeinde bezeichnet wurden. Diesem Vorgange folgte Kaiser Friedrich II., als der wegen des Überhandnehmens der Ketzer in Oberitalien beunruhigte Papst Honorius III. von ihm ein schärferes Vorgehen verlangte. Im März 1224 verordnete der Kaiser zunächst für die Lombardei, daß fortan jeder von dem Diözesanbischof überführte Ketzer auf dessen Verlangen von der weltlichen Obrigkeit festzunehmen und entweder zu verbrennen oder, wenn man ihn als abschreckendes Beispiel am Leben lassen wolle, der Zunge zu berauben sei.¹ So wurde auch in Italien für die Bestrafung der Ketzer an Leib und Leben eine gesetzliche Grundlage geschaffen und die furchtbarste Strafe eingeführt, die freilich schon längst praktisch geübt worden war und für die man im römischen Recht die Norm gefunden hatte. Papst Gregor IX. ließ danach in Rom seit 1231 verfahren. Zugleich aber suchte Gregor ein einheitliches Vorgehen gegen die Ketzer herbeizuführen, und zu diesem Zweck stellte er die geltenden Vorschriften zusammen, indem er sie in einigen Punkten verschärfte. Dazu ließ er eine Anzahl von Konstitutionen über das Vorgehen der weltlichen Behörden in Rom durch den Senator veröffentlichen. Diese Statuten und Konstitutionen versandte er nach allen Seiten, damit man sich an dieselben halte.

Dabei tauchte eine Frage auf, die ein neues Stadium in der Entwicklung der Inquisition herbeiführen sollte. War es angebracht, die Ketzer aufsuchen zu lassen, und wer war dazu berufen? Bisher hatte man es in der Regel den Bischöfen überlassen, zu tun, wie es ihnen gut schien. Aber gelegentlich hatten sich hier und da einige besonders eifrige Gegner der Ketzer damit beschäftigt, ihnen nachzuspüren und sie anzuzeigen. Der Papst wollte, daß das nicht der Willkür überlassen bliebe, sondern in höherem Auftrage erfolge. So hatte er 1227 dem übereifrigen Weltgeistlichen Konrad von Marburg, der am Hofe der thüringischen Landgrafen eine einflußreiche Stellung eingenommen hatte und der strenge Seelenführer der heiligen Elisabeth war, die Vollmacht erteilt, mit einigen tauglichen Genossen den Ketzern nachzuspüren. Auch in Rom gab es, wie wir aus der Konstitution des Senators vom Jahre 1231 ersehen, von der Kirche ernannte Inquisitoren, neben denen auch noch freiwillige Helfer vorhanden waren. Als Friedrich II. von dem Papste aufgefordert wurde, in seinem Königreich Sizilien ein wachsames Auge auf die Verbreitung der Ketzerei zu haben, folgte Friedrich dieser Anregung sogleich und erließ im August 1231 die Konstitution „Inconsutilem tunicam“, die jene Konstitutionen von Melfi eröffnet, durch die in Sizilien der erste Beamtenstaat des Abendlandes eingerichtet wurde.

In dem Erlaß Friedrichs II. wurde mit Berufung auf das römische Recht und auf die Qualifikation der Häresie als Majestätsverbrechen befohlen, die Ketzer aufsuchen zu lassen, und zwar durch staatliche Beamte, nicht durch kirchliche Organe. Die verdächtig Befundenen sollten dem kirchlichen Gericht übergeben und wenn sie, schuldig er-

¹ M. G. Constit. II, 126 s.

kannt, im Irrtum verharren, angesichts des Volkes verbrannt werden. Friedrich wollte also die Aufsuchung der Ketzer in seinem Königreiche und darüber hinaus — denn 1232 dehnte er die Verordnungen auf das ganze Reich aus — in seine Hand nehmen. Dabei verfolgte er sehr wahrscheinlich auch bestimmte politische Zwecke, die ihm viel näher lagen als religiöse. Er wollte damit wohl eine neue Handhabe bekommen, um die Reichsfeinde in den lombardischen Städten, wo zahlreiche Ketzer waren, zu bezwingen. Wie weltliche politische Ziele mit der Verfolgung der Ketzer sich mischten, konnte man zu der Zeit auch in Südfrankreich sehen. Hier hatte der König Ludwig VIII. von Frankreich in die Albigenserkriege eingegriffen, um sich in den Besitz der Grafschaft Toulouse zu setzen.

Gregor IX. konnte im allgemeinen die von Friedrich aufgestellten Grundsätze nur billigen, er durfte aber aus prinzipiellen wie aus politischen Erwägungen die Aufsuchung der Ketzer nicht staatlichen Beamten überlassen, und so organisierte er das kirchliche Inquisitionsverfahren, indem er, statt die Aufsuchung der Häretiker wie bisher den Bischöfen oder freiwilligen Helfern zu überlassen, päpstliche Inquisitoren ernannte, wie den Konrad von Marburg, der im Jahre 1231 ausschließlich dafür bevollmächtigt wurde. Im übrigen waren es zu meist Dominikaner und Franziskaner, denen der Papst das neu geschaffene Amt übertrug.

Damit war der Grundstein gelegt zu der Inquisition im eigentlichen Sinne. Nun bildete man den Inquisitionsprozeß immer weiter im einzelnen aus. Er nahm im allgemeinen folgende Form an: Dem Inquisitor lag es zunächst ob, jene, die sich der Häresie schuldig fühlten, aufzufordern, sich freiwillig zu stellen. War die dafür anberaumte Zeit (*tempus gratiae*) — in der Regel nicht über einen Monat — verstrichen, dann wurden die Angaben von besonders berufenen Vertrauensmännern oder irgendwelche Denunziationen, bald auch die von Häretikern selbst, entgegengenommen. Zwei Ankläger, deren Namen verschwiegen wurden, genügten, um den Angeklagten als schuldig zu befinden. Gab er seine Schuld zu, so wurden ihm Bußwerke auferlegt: Gebete, Geißelungen, Fasten, Almosen, Wallfahrten, in schwereren Fällen Kennzeichnung durch gelbe Kreuze, die auf die Gewänder aufgenäht wurden, oder Gefängnis (*muris*). blieb er hartnäckig, so wurde er dem weltlichen Arm ausgeliefert, der an ihm die Feuerstrafe vollzog. Für die Urteilsfällung wurden die Inquisitoren später ermächtigt, „*boni viri*“ oder „*periti*“ als Gutachter herbeizuziehen. Sie setzten sich in der Regel auch mit dem Bischof ins Einvernehmen. Furchtbar verschlimmert wurde das Verfahren, das schon durch die Entgegennahme von Denunziationen, die Verschweigung der Zeugen und die Abweisung eines Verteidigers sich schwerer Kritik aussetzte, als aus dem römischen Recht auch die Tortur wieder hervorgeholt wurde.

Die Folter war bei Griechen und Römern regelmäßig für Sklaven angewandt worden, um sie vor Gericht zum Geständnis zu bringen.

Ausnahmsweise war sie auch bei Freien im Gebrauch. Aus dem römischen Recht kam sie in einige der germanischen Volksrechte. Sie findet sich besonders bei Ost- und Westgoten gegen Unfreie wie gegen Freie angewendet. Die Burgunder kannten sie nur für Unfreie, ebenso in der Form der Prügelstrafe die Franken und die Bayern. Papst Nikolaus I. hatte einst in seinen berühmten Antworten an die Bulgaren sich ausdrücklich gegen deren Anwendung erklärt, die er als einen Verstoß gegen menschliches und göttliches Recht bezeichnete, „da das Geständnis nicht erzwungen, sondern freiwillig sein sollte“.¹ Papst Innocenz IV. aber ermächtigte durch die Konstitution „Ad extirpanda“ vom 15. Mai 1252 ausdrücklich die Inquisitionsgerichte, die Folter von den weltlichen Machthabern anwenden zu lassen. „Es soll außerdem der Machthaber (einer Stadt) gehalten sein, alle Häretiker, die er gefangen genommen hat, zu zwingen — ohne daß ihnen ein Glied abgeschlagen wird oder sie dem Tode nahegebracht werden —, auf daß sie als Räuber und Mörder der Seelen und Stehler der Sakramente Gottes und des christlichen Glaubens ihre Irrtümer ausdrücklich bekennen und die anderen Häretiker, die sie kennen, angeben und deren Güter, Anhänger, Hehler und Verteidiger, so wie gezwungen werden die Diebe und die Räuber zeitlicher Dinge, ihre Mitwisser anzugeben und die Übeltaten zu gestehen, die sie begangen haben.“² Die gewöhnlichen Foltermittel waren strenger Kerker mit schmaler Kost, die Folterbank, der Wippgalgen, die brennenden Kohlen, die man in die Nähe der Füße brachte. Anfangs war es den Inquisitoren verboten, der Folter beizuwohnen. Aber päpstliche Erlasse von 1260 und 1262 hoben das Verbot auf. Bekehrte sich ein Häretiker erst unter der Folter, so wurde er lebenslänglich eingekerkert. Die Rückfälligen wurden später wie die Unbeugsamen immer verbrannt. Doch ist die Zahl der Verbrannten erheblich geringer als die Zahl der zu Gefängnis Verurteilten. Neben dem lebenslänglichen Kerker und dem Feuertode ging die Güterkonfiskation her, die auch nach dem Tode auf diejenigen angewandt wurde, die der Inquisition entgangen waren, und deren Leichen dann ausgegraben und verbrannt wurden.

Die Päpste des 13. Jahrhunderts, besonders Innocenz IV., haben die Aufnahme der harten Ketzergesetze in die Gesetze der einzelnen Staaten verlangt; aber nicht überall geschah es, und die Ausführung war auch nicht überall gleich. In Italien kam man wohl der Aufforderung nach, die Ketzergesetze anzunehmen. Aber viele Städte begnügten sich mit der Verbannung der Ketzer. In Deutschland galten allerdings die Gesetze Friedrichs II. Konrad von Marburg hat nicht wenige auf den Scheiterhaufen gebracht. Aber die Bischöfe folgten ihm nur widerstrebend, und als er der Volkswut im Jahre 1233 zum Opfer fiel, da ließ der von ihm entfachte Eifer erheblich nach. Erst im 14. Jahrhundert ging man in Deutschland wieder schärfer vor. Am meisten machte sich die Tätigkeit der Inquisitoren in Südfrankreich fühlbar.

¹ Siehe oben S. 26.

² Eymerici Directorium, Appendix p. 8.

Hier verbreiteten die zuerst von dem Dominikaner Ferrier (1230—47) errichteten Inquisitionstribunale einen großen Schrecken, und die päpstlichen Legaten und Bischöfe ließen es an Unterstützung nicht fehlen. Auch in Spanien, wo die Katharer Eingang gefunden hatten, ging man mit gleicher Grausamkeit vor. Es ereigneten sich aber auch manche Szenen, in denen man mit Gewalt den Inquisitoren entgegentrat. Mehrere Inquisitoren wurden ermordet, Dominikanerklöster gestürmt. Auch im Norden Frankreichs verfolgte man durch die Inquisition die Katharer, bis sie schließlich verschwanden und andere an ihre Stelle traten, die der Inquisition zu tun gaben. In England traten die päpstlichen Verordnungen nur beim Templerprozeß in Tätigkeit. Dafür wurden aber die Ketzer dort auf Grund von königlichen Verordnungen verfolgt. Fast ganz verschont waren von der Inquisition die skandinavischen Länder.

Unter den Inquisitoren waren viele, die ihr Amt nicht nur in ehrlicher Überzeugung von dem ihm innewohnenden Recht, sondern auch mit Maß ausübten, das ihnen zudem eingeschärft wurde. Leider hat es auch an solchen nicht gefehlt, die mit maßloser Hast und Leidenschaftlichkeit vorgingen. Konrad von Marburg wurde noch überboten durch den Dominikaner Robert, einen früheren Katharer, der infolgedessen den Beinamen Robert le Bougre erhielt. Im Mai 1239 ließ er in wenigen Tagen 180 Katharer mit ihrem Bischof in Montwimer in der Champagne verbrennen. Man beklagte sich wegen seines Fanatismus beim Papste, und eine Untersuchung ergab die Berechtigung der Klagen besonders deshalb, weil er Schuldige und Unschuldige dem Scheiterhaufen überliefert und die Naivität der Leute mißbraucht hatte. Robert wurde suspendiert und schließlich zu lebenslänglichem Gefängnis verurteilt. Im Jahre 1286 beklagten sich die Konsuln von Carcassonne bei dem Papst und dem König von Frankreich, daß der Inquisitor Johann Galand die Tortur grausam anwende. Er war nicht der einzige, dem man solches vorwerfen konnte.

Sehen wir uns den Inquisitionsprozeß an, so müssen wir zunächst das Inquisitionsprinzip, auf dem er beruhte, als einen Fortschritt in der juristischen Theorie anerkennen. Die Ermittlung der Schuldigen war nicht der Willkür oder dem Zufall überlassen, sondern einem Beamten, wie wir das im modernen Strafprozeß haben, wo im 19. Jahrhundert der Staat dem Staatsanwalt die Aufgabe zugewiesen hat, Straftaten zu ermitteln und zur Anklage zu bringen. Aber dieser Fortschritt in der Theorie wurde praktisch dadurch zunichte gemacht, daß die richterliche Gewalt vor der des offiziellen Anklägers stark zurücktrat. Man wies wohl die Inquisitoren an, sich mit dem Bischof in den schweren Fällen zu verständigen, aber die Tatsache, daß man das wiederholt einschärfen mußte, bisweilen auch davon dispensierte, zeigt, daß die Inquisitoren als päpstliche Beamte ziemlich selbständig vorgingen. Sodann hatte man wohl verlangt, daß der Inquisitor für die Urteilsfällung im bürgerlichen und kanonischen Recht bewanderte Sachverständige als „boni viri“ herbeiziehen sollte, deren Gegenwart

auch in den Akten erwähnt wird. Ihre Zahl war oft groß: 9, 35, 51, Geistliche und Laien. Aber man hat den Eindruck, daß sie mehr herbeigezogen wurden, um dem Urteilsspruch eine besondere feierliche Form zu geben. Man gab ihnen keinen völligen Einblick in die Akten, sondern legte ihnen in der Regel einen summarischen Auszug vor, in dem keine Namen genannt waren. Die Sachverständigen hatten sich über den Einzelfall also nur in abstrakter Form zu äußern, ohne die Angeklagten, ihren Seelenzustand, ihre psychische Verfassung zu kennen, den moralischen Eindruck ihrer Persönlichkeit auf sich wirken zu lassen.

Ein anderer Mißstand, der viel und mit Recht kritisiert wurde, war der, daß die Namen der Belastungszeugen dem Angeklagten wie den Richtern verschwiegen wurden. Der Angeklagte befand sich in der Regel allein vor dem Inquisitor und hatte auf dessen Klagepunkte zu antworten. Den Wert eines Zeugnisses vermochte er nur insofern abzuschwächen, als er seine Feinde angeben konnte, von denen er wissen mochte, daß sie ihn zugrunderichten wollten. Wenn sich die Belastungszeugen unter ihnen befanden, so galt deren Zeugnis nicht. Sonst hatte er nur die Nichtigkeit der Klage zu beweisen, was ihm nicht leicht war, zumal Entlastungszeugen sich in der Regel aus Furcht nicht einfanden und es Advokaten schon durch Innocenz III. verboten war, sich für Ketzler zu verwenden. Kommen sie auch wohl hier und da einmal vor, so war ihre Rolle immer sehr furchtsam und zurückhaltend. Das alles gab den Inquisitionsgerichten einen Charakter der Heimlichkeit, welche den Schrecken noch vermehrte, den schon die furchtbaren Strafen einflößten, die in die Hand des Inquisitors gelegt wurden.

Die Kanonisten, die sich mit dem Inquisitionsverfahren beschäftigten, haben dasselbe nicht gemildert, sondern eher verschärft. Der Begriff des Häretikers, der zunächst nur diejenigen umfaßte, die sich von dem Glauben der Kirche getrennt hatten, wurde beträchtlich erweitert. Auch das Schisma wurde unter den Begriff der Häresie gestellt. Dann rechnete man dazu nicht nur Gönner der Häresie, sondern auch solche, die aus irgendeinem Grunde exkommuniziert waren und innerhalb einer bestimmten Frist sich nicht der Kirche unterwarfen. Jeder Ungehorsam gegen die Kirche, Nichtanerkennung der päpstlichen Dekretalen konnte als Häresie angesehen werden. Ein weiter, fast unbegrenzter Raum wurde der Inquisition dann eröffnet, als man auch Zauberei und Magie zur Häresie rechnete. Der Papst Alexander IV. hatte sich wohl 1260 noch dagegen erklärt, aber die Kasuisten fanden bald allerhand Beziehungen zwischen Häresie und Zauberei, und am Ende des Mittelalters entdeckte ein epidemischer Wahn überall Zauberei und Hexerei und rief damit traurige Wirkungen hervor.

Die Kasuisten haben dann die Tortur immer schlimmer gemacht. Die Tortur sollte grundsätzlich nur einmal angewandt werden. Darüber setzte man sich hinweg, indem man spitzfindig erklärte, daß nur eine Art der Tortur nur einmal angewandt werden dürfte, daß aber dagegen nichts einzuwenden wäre, wenn die eine Art nach der anderen

zur Verwendung käme. Dann erklärte man eine Wiederaufnahme der Folter nicht als Wiederholung, sondern als Fortsetzung. Daß die durch die Tortur erzwungenen Geständnisse wertlos waren, wußte man wohl. Wenn der Gefolterte gestehen wollte, führte man ihn in ein Nachbarzimmer, um dort unabhängig von der Tortur seine Geständnisse zu Protokoll zu nehmen und die Aussage als frei erscheinen zu lassen, worauf man immer viel Wert legte. Wenn aber der Angeklagte dann seine Aussagen widerrief, so griff man meist wieder zur Folter. Noch schlimmer wurde das Verfahren, als man auch die Zeugen der Folter unterzog und den furchtbaren Satz aufstellte, daß der Angeklagte, wenn er durch Zeugnisse überführt war oder Geständnisse gemacht hatte, als Zeuge angesehen wurde für die Schuld seiner Freunde, und daß man ihn so der Folter wieder unterwerfen konnte. Das war ein entsetzlich grausames Verfahren, das jedem gerechten Vorgehen Hohn sprach und mit dem man alle Aussagen erreichen konnte, die man haben wollte.

Es fand sich leider niemand, der dagegen wirksamen Einspruch erhob. Auch Thomas von Aquin fand an dem Verfahren der Inquisition nichts auszusetzen, sondern bekräftigte es noch mit seiner nicht geringen Autorität. Zu seiner Zeit war das Inquisitionsverfahren in voller Blüte, und Thomas wollte es apologetisch rechtfertigen. Er vertritt den Satz, daß die Häretiker, die nach einer zweiten Ermahnung im Irrtum beharrten, nicht allein die Exkommunikation verdienten, sondern dem weltlichen Arm zur Vernichtung zu übergeben seien.¹ Aber zur Rechtfertigung des Satzes bedient er sich nur eines Bildes. Den Glauben zu verderben, sei viel schlimmer, als eine Münze zu fälschen, die nur zum zeitlichen Leben dient. Wenn die Falschmünzer und andere Missetäter, sobald man sie ergriffen hätte, mit Recht durch die weltlichen Fürsten dem Tode überliefert würden, so könnten die Häretiker, wenn sie der Häresie überführt worden seien, mit noch viel mehr Grund von Rechts wegen getötet werden. Er findet es auch in der Ordnung, daß man die rückfälligen Ketzer, gleichviel ob sie be-reuten oder nicht, dem Tode überlieferte. Das geschehe mit Rücksicht auf den Nächsten, damit sie die Gläubigen nicht in Verwirrung bringen könnten, und weil, wenn sie nicht bestraft würden, andere leichter in die Häresie zurückfallen würden.² Aber eine solche Argumentation konnte allerdings schwer überzeugen. Man hat mit Recht dagegen eingewendet, daß ein solcher Ketzer auch durch Gefängnis unschädlich gemacht werden konnte. Wenn aber die Gefängnisstrafe als zu leicht angesehen wurde und man abschrecken wollte, so hätte man gleich bei der ersten Verurteilung alle Ketzer dem Tode übergeben müssen.

Noch in einem anderen Punkte empfand man das Bedürfnis, die Praxis zu rechtfertigen, ohne überzeugende Gründe vorbringen zu können. Die Kirche wollte mit Blutvergießen nichts zu tun haben, und es war den Geistlichen verboten, an Verurteilungen sich zu beteiligen,

¹ Summa II^a, II^{ae} quaest. XI, art. 3.

² Ibidem art. 4. cfr. Vacandard, L'inquisition 210.

die auf Verstümmelungen oder Todesstrafe lauteten. Wer das tat, verfiel der Irregularität, ein Grundsatz, der der Kirche alle Ehre macht. Widerstritt es nicht diesem Grundsatz, wenn der Inquisitor einen Ketzer dem weltlichen Arm zur Hinrichtung übergab? Man suchte gleichwohl den Widerspruch aufzuheben, indem man sagte, daß das weltliche Recht das Todesurteil verlange und die Kirche nur die Erlaubnis dazu gebe. Aber das kirchliche Recht beschränkte sich nicht darauf, die Erlaubnis zur Hinrichtung dem weltlichen Richter zu geben. Die Vollziehung der Todesstrafe wurde ihm unter Strafe der Exkommunikation anbefohlen. Auch eine andere Verteidigung konnte nicht besser wirken. Man wies darauf hin, daß die Kirche bei der Übergabe des Delinquenten an den weltlichen Richter ausdrücklich die Verantwortung für die Todesstrafe ablehnte. Allerdings wurde der unbußfertige oder der rückfällige Ketzer mit den Worten übergeben: „Wir werfen dich aus dem kirchlichen Forum und übergeben und überlassen dich dem weltlichen Arm und der Gewalt des weltlichen Gerichts, indem wir das weltliche Gericht dringend bitten, daß es mit bezug auf dich sein Urteil mäßige und jedes Blutvergießen und die Todesgefahr vermeide.¹ Aber das war doch offenbar eine veraltete Formel, die mit dem unter der Androhung der Exkommunikation ergehenden Befehl, nach dem geltenden weltlichen Recht zu verfahren, in klaffendem Widerspruch stand. Petrus Cantor hatte mit seinem oben erwähnten² Ausspruch nur zu sehr recht, derjenige habe die Verantwortung für die Todesstrafe, auf dessen Autorität hin die Überlieferung zum Tode erfolge.

Es geht nicht an, die Hinrichtung der Ketzer zu rechtfertigen, wie auch die Verteidigung der vielen schweren Blößen, die das Inquisitionsverfahren an sich hatte, eine erfolglose ist. Allerdings rief man damit gewaltigen Schrecken hervor, aber einen blutigen Schrecken, welcher der Kirche die Anziehung nahm, die sie als milde Mutter der Gläubigen immer auszuüben suchte. Ihre Diener, die bei dem heimlichen Verfahren der Inquisition mitwirkten, erschienen als finstere Schergen, die mit abstoßender Polizeigewalt allenthalben vorgingen und durch Furcht und Schrecken ihre Autorität wahren wollten. Wohl gelang es damit, die Sekte der Katharer auszurotten, aber die Häresie war damit nicht unterdrückt. Man vergriff sich nicht nur bei der Wahl der pädagogischen Mittel. Man täuschte sich auch, wenn man meinte, damit ein für allemal sämtliche Gefahren bannen und die Christenheit für immer im Glauben rein erhalten zu können. Die Krisis, die im 12. Jahrhundert begann, lag viel tiefer. Sie kam, als das Abendland nicht mehr rein autoritativ geleitet werden konnte, als viele Klassen kritisch um sich blickten und dabei wahllos an geistigem Samen aufnahmen, was ihnen geboten wurde. Dieser Zustand, der mit der geistigen Entwicklung des Abendlandes eintrat, mußte

¹ E y m e r i c i Directorium III^a pars p. 515.

² Siehe oben S. 428.

in Kauf genommen werden für die großen geistigen Kräfte, die die Kirche selbst damit zugleich gewann.

In letzter Linie konnten auf die Dauer doch nur die geistigen Kräfte die siegreiche Abwehr leisten, auf die auch heute in der Hauptsache die Kirche sich vor allem angewiesen sieht, wie in den ersten Zeiten, als sie den Kampf mit dem Heidentum zu übernehmen hatte. Man wird es nicht durchaus abweisen dürfen, daß die Kirche, die damals so eng mit der abendländischen Gesellschaft und dem Staate verwachsen war, durch weltliche Machtmittel sich schützen ließ. Das tut jede Gesellschaft nach den Anschauungen, die in ihr die herrschenden sind. Solche Gewaltmittel waren besonders gerechtfertigt, wenn von der andern Seite, die den Bestand der Kirche angriff, auch an die Gewalt appelliert wurde. Aber in der Anwendung der Gewaltmittel hätte man auf dem Standpunkt beharren sollen, den die Kirche leider nur mit Worten bei der Übergabe der Ketzer an den weltlichen Richter vertrat. Die Hinrichtung der Ketzer und noch viel mehr die unsinnige, grausame Folter zur Erpressung der Aussagen hätte nicht angewandt werden sollen. Daß es dazu kam, war in der Hauptsache die Folge jenes juristischen unkritischen Formalismus, der das römische Recht unbesehen kopieren wollte, jene kritiklose Wiederaufnahme der juristischen Bildung des Altertums, mit der die blind kopierenden Intellektuellen ihre Zeit beherrschten, angeblich als Vertreter eines intellektuellen Fortschritts, in Wirklichkeit als Sklaven überlebter Traditionen, die man nicht den Mut und die Kraft hatte kritisch zu prüfen.

Aber wenn man die Rechtfertigung der Inquisition in ihrer Gesamtheit nicht übernehmen kann, so kann man ihr Entstehen doch historisch leicht erklären. Die Zeit, in der die Inquisition aufkam und ausgebildet wurde, ist die Zeit, in der das Christentum mit dem Islam in blutigem Kampfe stand, in der im Süden und im Norden mit den Waffen gekämpft wurde, um den Christennamen zur Ehre zu bringen, die christliche Kirche auszubreiten. Man gab sich damals den überschwenglichsten Hoffnungen hin, erwartete, als das lateinische Kaisertum in Konstantinopel errichtet war, nicht nur die Wiedervereinigung der Griechen mit der römischen Kirche, sondern auch die Vernichtung des Islam und die Bekehrung des größten Teils der Tataren.¹ In Kriegszeiten ist man stets überaus mißtrauisch gegen alle, die die Kampfesziele in Zweifel ziehen, das gemeinsame Interesse, das im Kampfe steht, schwächen oder gar leugnen. Die Feinde des Glaubens unangefochten in dem Innern der Christenheit zu lassen, erschien der damaligen Zeit wie eine Zumutung, Verräter in einer belagerten Festung zu lassen. Darum wurde die Inquisition grundsätzlich nirgends angefochten. Die Verfolgung der Ketzer billigten alle. Das Volk trieb zuerst die Geistlichkeit an, die anfangs eher zur Milde geneigt war. Die Herrscher waren sogleich bereit, zu den schärfsten Strafen die Hand zu reichen. Die Päpste

¹ Roger Bacon, *Opus tertium* c. 24. Brewer 86.

folgten nur der Zeitströmung, indem sie dieselben regeln und zum Schutze des Glaubens verwenden wollten. Die Grausamkeiten, die mit dem festgesetzten System verbunden waren, entsprachen nur allzusehr dem grausamen Zug der Zeit, wie er uns überall im Strafrecht entgegentritt. Durch immer neu erfundene Grausamkeiten wollte man den Schrecken vor Missetaten vermehren, und wenn dabei der Schutz des Glaubens der Zweck war, so konnten auch diejenigen, die sonst gewiß gezögert hätten, meinen, das sei ein Preis, für den alles angewandt werden müßte.

Forderten nicht die Katharer dazu heraus? Sie leugneten durchaus die Kirche als Heilsanstalt, bestritten ihr das Recht, sich als Stiftung Christi auszugeben. Ihre Sakramente sahen sie als Trugmittel an. Sie höhnten über alles, was den Christen teuer war. Die Kruzifixe zerbrachen und verspotteten sie. Aber auch die Grundlage der ganzen Gesellschaft wurde durch manche unter ihnen ins Wanken gebracht. Sie beruhte auf dem Grundsatz der Treue, die überall durch Eidschwüre zum Ausdruck gebracht wurde. Die Katharer verwarfen den Eid. Sie gelobten, niemals zu schwören. Die Ketzer sprachen dem Staate das Recht ab, Abgaben zu erheben, Todesurteile auszusprechen, Kriege zu führen. Die Kreuzprediger wurden von ihnen Mörder genannt. Sie haßten die christliche Ehe. Die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts sahen sie als Teufelswerk an. Als das größte Unglück, was einer Frau zustoßen konnte, bezeichneten sie, wenn sie in gesegneten Umständen sterbe. Die Folge davon war, daß verheiratete Frauen, die sich von ihnen gewinnen ließen, sich von ihren Männern trennten. Um sich vor Versuchungen zu schützen, empfahlen die Prediger der Katharer die Endura, eine Art von Selbstmord, der nicht nur theoretisch gelehrt, sondern auch bei Kranken praktisch geübt wurde. Wenn der Kranke bereit war, sich der Endura zu unterziehen, legte man ihm ein Tuch oder ein Kissen auf den Mund, bis er erstickte, oder man entzog ihm alle Nahrung, so daß er den Hungertod starb. Wenn die Eltern derjenigen, die das Consolamentum empfangen hatten, dem Verlangen der Vollkommenen widerstrebten, so wachten diese bei den Kranken, damit ihre selbstmörderischen Ratschläge befolgt wurden. Das Katharerwesen war nicht nur eine Häresie. Es war eine soziale Krankheit schlimmster Art, bedeutete sozialen Nihilismus, Auflösung jeder staatlichen, sittlichen und sozialen Ordnung. Sie wollten die Menschheit vernichten, die sie als verderbt ansahen. Man begreift es bei solchen Lehren, daß diejenigen, die sie kannten, die äußersten Mittel anwenden wollten, um solche Verirrungen zu unterdrücken.

Was man aber zunächst weniger begreift, ist, das eine solche Irrlehre sich in der Zeit, da so viel echtes religiöses Leben im Abendlande vorhanden war, so weit um sich greifen, so viele verführen konnte. Wie war das möglich? Es muß doch eine gewisse, ihnen entgegenkommende Mentalität vorhanden gewesen sein, wenn Cäsar von Heisterbach sagen konnte, an tausend Städte seien von dem Irr-

tum der Albigenser angegriffen, und ganz Europa wäre verdorben worden, wenn er nicht durch das Schwert der Gläubigen unterdrückt worden wäre.¹ Es muß aber auch eine Denkungsart gewesen sein, die ebenso andern Sekten entgegenkam. Denn als die Katharer verschwunden waren, da traten andere Sekten auf und fanden Anklang. Wo die Katharer das Feld räumten, erschienen vielfach die Waldenser, die die Kartharer noch überlebten.

Alle diese Sekten übten eine außerordentlich bittere Kritik an dem Klerus der katholischen Kirche. Die Ortlieber, eine nach dem Straßburger Ortlieb benannte, von Innocenz III. verurteilte Sekte, die katharische und waldensische Lehren aufwies, sagten, das Priestertum sei nicht mehr wert als das Schusterhandwerk, der Papst sei die Quelle alles Übels. Die Sekte vom freien Geiste, welche pantheistische Grundzüge aufwies, die sich schon bei Amalrich von Bena finden, lehrte, daß man Priester nicht brauche. Der tiefere Grund für das Aufkommen und die Verbreitung so vieler Sekten muß in Mißständen beim Klerus liegen. Sicher war es eine starke Übertreibung, wenn die Häretiker sagten, daß der ganze Klerus verdorben gewesen sei, aber bei einem nicht kleinen Bruchteil fehlte es an Geistes- und Herzensbildung, vermißte man eine ernste Erfassung der Seelsorgspflichten und konnte man mit Recht Anstoß nehmen.

Wir haben dafür einwandfreie Zeugnisse, aus denen wir einige herausgreifen. Ein guter Kenner seiner Zeit war der schon früher genannte Jakob von Vitry in Belgien, ein Augustinerchorherr, der 1213 sich als Kreuzprediger gegen die Albigenser verwenden ließ, nachher im Heiligen Lande als Bischof von Akkon eine Rolle spielte, als Kardinal 1241 in Rom starb. In seiner „*Historia occidentalis*“ gibt er uns ein überaus dunkles Bild von den sittlichen Zuständen des Abendlandes. Die Ursache aller dieser Übel sei die Zerfahrenheit und Unwissenheit der Prälaten, die „*non pastores, sed dissipatores, non praelati, sed Pilati*“ (Pilatus-Jünger?) wären. „Stumme Hunde sind sie, die vom Schafstall nicht die Wölfe abwehren, damit man ihnen nicht etwa zurufe: Arzt, heile dich selbst. Du predigst, man solle nicht stehlen, stiehlt aber selber, nicht ehebrechen, bricht aber selbst die Ehe.“ Freilich weiß er daneben auch von vielen Lichtgestalten zu erzählen, die in ihm solche Hoffnung erwecken, daß er mit Vertrauen in die Zukunft sieht und an eine Wiedererneuerung der Kirche glaubt, die er besonders von den Söhnen des hl. Franziskus erwartet. Er war in Paris gut bekannt, das er hoch preist; zugleich fällt er aber ein vernichtendes Urteil über das unsittliche Leben und Treiben dort, das beim Klerus noch zuchtloser wäre als beim Volke. Niedere Sinnlichkeit, protzige Verschwendung, schnöde Streberei, Gewinnsucht, Aufgeblasenheit der Lehrer erniedrigten den Betrieb der Studien. Dann schildert er neben guten Predigern die falschen Propheten, die „*caupones Satanae*“, die Schenkwirte des Satans und geistlichen Krämer. Die einen suchten Pfründen und Ehrenstellen, andere zögen aus

¹ Miracul. I. 5, c. 21.

schmutziger Gewinnsucht mit Reliquien und Opferkästen herum, verkauften Gottes Wort um Geld, böten falsche Reliquien zur Verehrung dar, ließen demjenigen Sünden nach, der ihnen etwas gebe. Den Gewinn verpraßten sie frevelhaft in Schenken. Die Kirche, die solche Leute zum Almosensammeln hinausschicke, nehme eine schwere Verantwortung auf sich.¹

Ein anderer Zeuge sei uns Thomas von Chantimpré, der mit Jakob von Vitry in Beziehungen stand. Als sein Geburtsort gilt Leuwis S. Pieter bei Brüssel. In Lüttich gebildet, hatte er fünfzehn Jahre lang ein Kanonikat in dem regulierten Chorherrenstift Chantimpré bei Cambrai inne, wo er als Prediger und im Beichtstuhle wirkte. Im Jahre 1232 trat er in den Dominikanerorden und war ein Schüler Alberts des Großen in Köln. Auch in Paris weilte er zu seiner Ausbildung. Von 1246 ab ist er Lektor in Löwen, von wo er aber auf Missionsreisen weit herumkam in Brabant wie in Frankreich, auch in Deutschland. Neben anderen Werken, darunter zwei Heiligenleben von der hl. Christina von Belgien und Luitgard von Tongern, verfaßte er ein seltsames, viel gelesenes moralisierendes Unterhaltungsbuch „Vom Bienenstaat“ (*Bonum universale de apibus*), in dem er dem Treiben der Bienen Lehren entnimmt. Diese Lehren verwertet er als Muster des christlichen, besonders des klösterlichen Lebens und erläutert sie durch Beispiele, wobei er Anekdoten, Berichte über wirkliche Begebenheiten mit Sagen, Spuk-, Wunder- und Teufelsgeschichten aller Art bunt mischt. Auch er freut sich über alles Gute, Schöne und Edle, das ihm nicht allein bei seinen Ordensgenossen, sondern auch bei den Weltgeistlichen begegnet, aber er rügt auch mit dem Freimut, den ihm sein Ordensstand erlaubte, die Gebrechen der Zeit, nicht zuletzt beim Klerus.

Er erzählt folgende Geschichte, die in Paris im Jahre 1248 sich zugetragen habe: Ein Geistlicher sollte auf einer Synode von Bischöfen predigen. Er hatte Mühe, einen würdigen Stoff zu finden. Als er sich anschicken wollte, um Erleuchtung zu beten, erschien ihm der Teufel und sprach: „Was sorgst du dich um einen Stoff für jene Kleriker! Sage ihnen nichts anderes als dies: Die Fürsten der höllischen Finsternis entbieten den Fürsten der Kirche ihren Gruß. Wir sprechen ihnen freudig unseren Dank dafür aus, daß sie uns ihre Untergebenen zuführen und daß durch ihre Nachlässigkeit die ganze Welt fast der Finsternis anheimfällt. Ungern sage ich dir dies, aber der Wille des Allmächtigen zwingt mich dazu.“ Als der Geistliche entgegnete, daß man ihm das nicht glauben werde, berührte der Teufel seine Wange, worauf ein schwarzer Fleck entstand, auf den er bei seiner Rede zum Zeichen der Beglaubigung weisen konnte. An diese Erzählung, die sich ähnlich auch bei anderen findet und zur Fingierung eines Briefes Luzifers an seine Diener, die Bischöfe, führte, knüpft Thomas, was besonders bezeichnend ist, folgende eigene Ermahnung:

¹ Jacobi de Vitriaco libri duo (Duaci 1597). *Historia occidentalis* c. 5, 7, 10.

„Wie wahr dies ist, bezeugt hinlänglich der gegenwärtige Zustand der Kirche, der in bezug auf Hoffart, Habgier, Sinnlichkeit unter Geistlichen und Prälaten ohnegleichen dasteht. Ich sah Beherrscher des Erdkreises und große Könige, ich sah Herzöge, Grafen und Barone; ich sah jedoch unter ihnen nicht solchen Kleiderprunk. Was die Habgier betrifft, so gibt es nichts Gleiches unter Kaufleuten und Bürgern. Besäßen jene noch rechtmäßige Erben, so ließe sich ihre Habgier noch eher erklären und dulden. Auf die sinnlichen Verirrungen vermag ich nicht näher einzugehen; das weiß allein der Herr, welcher Herzen und Nieren prüft. Sollte sich aber ein Schuldiger über die Härte dieser Worte beklagen, so bessere er sich, und er wird solche Worte nicht mehr hören. Wenn sich aber einer meiner Leser in bezug auf jene so bitter getadelten Laster unschuldig fühlt, so zürne er mir nicht und verarge mir nicht meine Vorwürfe, sondern danke mir vielmehr dafür, daß die Fehler und Laster, deren er nicht schuldig ist, an den Schuldigen gerügt werden.“¹

An einer anderen Stelle gibt er uns ein Beispiel von dem zuerst gerügten Kleiderprunk. „Es begegnete mir auf der Straße ein Abt mit so vielen Pferden und einem so großen Gefolge, daß ich ihn, wenn ich ihn nicht von Ansehen gekannt, eher für einen Herzog oder Grafen gehalten hätte. Statt des bei den Priestern gebräuchlichen runden Mantels trug er einen sogenannten Flieger, dazu bunt gefütterte, kaum bis an die Kniee reichende Gewänder von Scharlach und eng anschließende Hosen. Es fehlte nur noch, daß er, wie ein angehender Kriegsmann, auf dem Haupte ein Kränzlein getragen hätte.“²

Ein weiteres wertvolles Zeugnis gewährt uns eine anonyme Schrift des 13. Jahrhunderts aus Passau „De occasionibus errorum haereticorum“. Der Verfasser, jetzt der Passauer Anonymus genannt, war ein durchaus kirchlich gesinnter Priester, dazu Inquisitor. Er beginnt seine Darlegungen folgendermaßen: „Es gibt in der Kirche manche, welche durch Wort und Tat sehr vielen, sowohl Katholiken als den häretischen Leonisten (d. s. Waldenser), dadurch Ärgernis bereiten, daß sie sich bezüglich der Sakramente Unehrerbietigkeiten zuschulden kommen lassen. Auf diese Weise geben sie Anlaß, daß der Gottesdienst, die Sakramente, der Klerus, die Satzungen und die Gebräuche der Kirche bei den Häretikern nichts gelten.“³ Nun schildert er uns die einzelnen Beispiele von Verunehrung oder Vernachlässigung. Wir heben daraus nur einiges wenige hervor: daß man das Sanktissimum bisweilen im Zimmer oder in einem Baume des Gartens aufbewahrte, daß man behauptete, der mit der Kasel bekleidete Priester stehe rein wie ein Engel da, daß man solchen, die nicht Priester seien, befehle, Beichte zu hören, wegen geringfügiger Sachen das Interdikt verhängte,

¹ Thomae Cantipratani Miracul. libri (Duaci 1597) l. I c. 20, p. 66 s.

² Ibidem p. 22. l. I, c. 7.

³ Preger, Beiträge zur Gesch. der Waldesier. Abhandl. d. Münch. Akad. Hist. Cl. XIII (1877), S. 242.

junge Leute durch Prügel zwingen, sich weihen zu lassen. Er tadelt auch die Verehrung falscher, nicht kanonisierter Heiligen, daß man einen Heiligen allen anderen und selbst dem Heiland vorzog, daß Prediger von den Heiligen falsche und unglaubliche Geschichten erzählten. Er verurteilt den Gebrauch falscher Reliquien und den Glauben an falsche Wunder, z. B. daß ein Bild Öl oder Blut schwitze, oder daß es weine, daß Kerzen sich vom Himmel anzündeten. Er weist manchen Aberglauben oder Unsinn zurück, berichtet, daß manche es für Sünde hielten, sich am Sonntage die Nägel zu schneiden und am Freitag den Kopf zu waschen. Wir hören manche Kritiken, die um so mehr zu schätzen sind, weil sie selten zu hören waren. Als ein Unrecht wird es hingestellt, Heiden zum Glauben zu zwingen durch das Schwert oder durch die Sklaverei. Verworfen wird die Meinung von der Sündenlosigkeit der Päpste, der Papst sei mehr als ein Mensch und den Engeln gleich, ja er sei ein Gott auf Erden, der Papst könne nicht sündigen; wer den römischen Stuhl besteige, sei entweder ein Heiliger oder er werde es. Der Anonymus tadelt die allzu häufige und unbegründete Verhängung des Bannes wie die vorschnelle Absolution von demselben. Er beklagt es, daß das Geld bei geistlichen Verrichtungen eine zu große, oft schmutzige Rolle spiele, bei der Taufe sowohl wie bei der Krankenkommunion, bei der Messe, bei der Beichte, die nach der Auffassung einiger nichts nütze, wenn nicht ein Geschenk verabreicht würde, bei der hl. Ölung und bei den Begräbnissen.

Wir haben dann in Süddeutschland noch einen unverdächtigen Zeugen in dem 1272 verstorbenen eifrigen Franziskaner David von Augsburg, der ein Freund und Begleiter des berühmten Predigers Berthold von Regensburg war und einen Traktat über die Inquisition schrieb. Er erkennt deutlich die Wirkung, welche die Mißstände im Klerus auf die Laien ausübten. So lesen wir bei ihm: „Sehr schlecht handeln diejenigen, welche bei jeder Gelegenheit die Laien zum Haß gegen den Klerus aufreizen. Das tun aber die Kleriker selbst am meisten durch die schlechten Beispiele, die Gelderpressungen und die unkluge Art, in der sie bisweilen die Exkommunikationen häufen. Ein kleineres Übel muß man manchmal klug übersehen, wenn ein größeres und unheilbares, das in der Nähe liegt, zu befürchten ist.“¹

Ein alter Aberglaube lebte wieder auf, daß es einen unglücklichen Tag gäbe, wenn man einem Priester begegne. Darum bekreuzten manche sich bei der Begegnung.² Ein lateinisches Sprichwort wurde weitergegeben: „Erst wenn das Meer austrocknet und der Teufel in den Himmel kommt, wird Freundschaft zwischen Laien und Geistlichen geschlossen.“³ Von dieser Feindschaft tritt uns nur zu viel entgegen.

¹ Preger, Der Traktat des David v. Augsburg. Nr. 27. Ebenda XIV (1879), S. 219.

² Jacobi Vitriac. Exempla ed. Crane nr. 268 (Lond. 1890).

³ Dum mare siccatur et demon ad astra levatur, tunc primo laicus clero fit fidus amicus. Werner, Latein. Sprichwörter (Samml. mittellateinischer Texte 3), S. 24, nr. 165.

Sie zeigt sich in der Literatur sowohl bei den südfranzösischen Troubadours, wo sie besonders bissig war, wie in den Fabliaux der französischen Stadtbürger. Aus den Reihen des Klerus selbst erfolgte um 1200 einer der giftigsten Angriffe gegen alle kirchlichen Würdenträger in der „Bibel“ des früheren Menestrels, dann Cluniacensers Guyot von Provins, der Rom als die Quelle aller Bosheit hinstellte und ganz allgemein behauptete, daß die Bischöfe in die Kirche an Stelle der schönen Jungfrauen Liebe, Wahrheit und Rechtlichkeit die alten häßlichen Frauen Verrat, Heuchelei und Simonie eingeführt hätten. Da freilich der Dichter über alles in Welt und Kirche seinen Spott und seinen Ärger ausgießt, so muß man bei seiner Kritik immer seine üble Laune mit in Anschlag bringen, die von ihm ein nicht viel weniger schlechtes Bild gibt, als er es von seiner Zeit liefert.

Aber er stand nicht allein da. Die Parodien, Satiren und boshaften Dichtungen mannigfacher Art mehrten sich, welche die in Rom herrschende Habsucht verspotteten. Eine weite Verbreitung fand das sogenannte Geldevangelium, das den Papst im Kreise der Kurialen vorführt, wie sie Gold und Silber preisen und die Armen verhöhnen, vor allen anderen die Heiligen Albinus (vom weißen Silber) und Rufinus (vom roten Gold) verehren. Ein anderes beliebtes Wortspiel war es, daß man den Evangelisten Markus mit der Geldmark zusammenbrachte, die höher stehe als Markus: Marcum vincit marca. So höhnte man auch in diesem Zusammenhang über die Dekrete, die aus Rom kamen.¹ Die Autorität Roms, die äußerlich noch im Steigen war, begann innerlich ins Wanken zu kommen.

Noch schlimmer war es, daß die Streitigkeiten zwischen dem Klerus und den verschiedenen Ständen zu erschreckend vielen Gewalttaten führten. Mit den Bauern lag der Klerus vielfach in Streit wegen seiner Zehntenforderungen, für deren Durchsetzung er nur zu schnell und zu oft zur Exkommunikation griff. Darüber kam es sogar noch zu einem Kreuzzug, den die Erzbischöfe von Bremen gegen die Stedinger Bauern 1230 unternahmen, indem sie diese auch noch ohne jeden Grund der Häresie beschuldigten.

Der Landadel stieß bei der Ausdehnung seiner weltlichen Gerichtsbarkeit vielfach mit der kirchlichen Gerichtsbarkeit oder mit der weltlichen Gewalt der Prälaten zusammen. Seit dem Ende des 12. Jahrhunderts häufen sich die Nachrichten über Gewalttaten, die an Prälaten, Bischöfen und Äbten verübt wurden. Aus der traurigen Reihe wollen wir nur einige herausnehmen. Sie beginnen mit dem Erzbischof Thomas Becket von Canterbury, der am 29. Dezember 1170 von vier Rittern auf Geheiß des Königs Heinrich II. in seiner Kathedrale ermordet wurde. Im Jahre 1183 wurde in seiner Bischofsstadt Vicenza auf offener Straße Bischof Johann Sordi Cassiafronte von einem seiner Vasallen ermordet. Bischof Konrad I. von Würzburg wurde auf dem Wege zum Dome 1202 erschlagen. Einen gewaltsamen Tod fanden der Abt von St. Pierre de la Couture im Jahre 1211, der Abt von

¹ Vgl. Lehmann, Die Parodie im Mittelalter (Münch. 1922), 43 ff.

St. Michel im Gebiet von Laon 1219, der Prior von Felletin im Jahre 1220 und in dem gleichen Jahre der Bischof von Puy, Robert von Mehun. Der Bischof Bonifatius von Lausanne wurde 1239 durch einen kaiserlichen Justitiar von Bern bei einer Kirchenvisitation körperlich mißhandelt und beraubt. Noch mehr Aufsehen erregte die Ermordung des Erzbischofs Engelbert I. von Köln im Jahre 1225 durch seinen Neffen, den Grafen von Isenburg, und die des Bischofs von Chur im Jahre 1233, vornehmlich aber die Gefangennahme von mehr als hundert Prälaten, die zum Konzil nach Rom fuhren, durch die von Kaiser Friedrich II. aufgestellte Pisaner Flotte bei der Insel Elba am 3. Mai 1241. Der Erzbischof Gottfried von Besançon fand dabei seinen Tod. Die vielen Gewalttaten spiegeln sich in den vielen Dekretalen aus dieser Zeit wider, die sich mit Bußen befassen, welche auf Gewalttaten an Klerikern gesetzt waren. Aus ihnen heben wir den Beschluß des vierten Laterankonzils von 1215 hervor: „Wenn Patrone, Vögte, Vitztume oder Inhaber von Lehnsgütern einer Kirche deren Leiter oder einen anderen Kleriker mit eigener Hand oder durch andere ermorden oder verstümmeln, so sollen die Patrone das Recht des Patronats, die Vögte die Vogtei, die Lehnslente das Lehnsgut, die Vitztume das Vizedominat, die Vasallen das Benefizium verlieren und auch ihre Erben dieser Vorteile verlustig gehen, und bis zur vierten Generation können ihre Nachkommen nicht Kleriker und nicht Prälaten in Klöstern werden.“¹ Um vor Gewalttaten an Klerikern abzuschrecken, beschlossen einige Synoden, daß alljährlich diejenigen, welche einen Geistlichen gefangenengenommen, verstümmelt oder getötet hätten, auf einer Synode exkommuniziert werden und in der Pfarrei, in der ein solcher Frevel geschehen sei oder ein solcher Frevler wohne, verkündet werden sollten, damit alle sie mieden.²

Noch schärfer als auf dem Lande wurden die Gegensätze zwischen dem Klerus und den aufstrebenden Schichten in den Städten. Sie hinderten aber nicht, daß der gläubige Sinn der Bürger in Werken der Liebestätigkeit und in der Baukunst zur Ehre christlicher Kultur Herrliches leisteten. Diesen erfreulicheren Bildern wenden wir uns nun zu.

§ 5. Das Aufkommen der Städte.

Sozial-karitatives Wirken. Frauenbewegung.

Mit der Zunahme des Handels und Verkehrs im Abendlande begann die Entwicklung der Städte, die uns eine gewaltige Emanzipationsbewegung zeigt, aus der ein neuer Laienstand, der Bürgerstand,

¹ IV Lateran. c. 45 = c. 12 X de poenis V, 37. Vgl. die anderen Dekretalen in diesem Titel und in den Titeln 38, 39.

² Synode von Wien 1267 c. 4, von Salzburg 1281 c. 13. Mansi XXIII, 1171; XXIV, 401.

hervorgeht. Es war eine große volkswirtschaftliche Revolution, die sich tief fühlbar machte und mannigfache Kämpfe auch gegen die herrschenden Kirchenfürsten zur Folge hatte.

Die Bewegung begann in Italien, wo der neu erwachende Handel zuerst reichen Gewinn einbrachte und wo die aus der Römerzeit erhaltenen Städte zwar verkümmert waren, aber doch nicht völlig ihr städtisches Wesen verloren hatten. Früh hatte der langobardische Landadel die Städte gestärkt, indem er in diese gezogen war. Auch Mönche hatten sich hier gern in Städten niedergelassen. Die alten Stadtschulen erwachten wieder und vermehrten das geistige Leben. Dann kam der Emanzipationsbewegung der italienischen Städte zustatten, daß die unteren Schichten sich in der Zeit des Kampfes um die Reform des Weltklerus für die Reformpartei erklärten. In den mächtigen Bischöfen, die der Reform widerstrebten, sahen sie ihre Zwingherren. Indem sie die Simonie bekämpften, benutzten sie die Spaltung im Klerus, um den Bischof als Stadtherrn und den reichen Klerus in ihren privilegierten Stellungen anzugreifen. Schon im 11. Jahrhundert führten in Mailand, Florenz, Pisa diese städtischen Kämpfe dazu, daß die nicht privilegierten Bürger sich zusammenschlossen, in Bürgerversammlungen einen Bürgerausschuß wählten, dessen Mitglieder sich, alte römische Traditionen wieder erweckend, Konsuln nannten. Die Bürgerschaften erhielten bald erheblichen militärischen Wert, da zu ihnen der niedere Adel gekommen war. Alle hießen „milites“ und waren die Gegner des hohen Feudaladels, der „equites“, die mit den Bischöfen sich ihre Stütze beim Kaiser suchten. Daher die Kämpfe der italienischen Städte mit den Kaisern, die ihre Macht nicht zu brechen vermochten. Die Bischöfe verfochten eine Sache, die in Italien nicht populär war, während die Städte die nationale Bewegung vertraten, welche die Fremdherrschaft beseitigen wollte. So verschwinden die hohen Adligen aus den Bischofssitzen, und die volkstümliche Bewegung der Franziskaner fand in Italiens Städten einen überaus günstigen Boden.

Anderseits förderte die nationale Städtebewegung Italiens aber auch das Wiederaufleben alter Traditionen von römischer Herrlichkeit, bisweilen, im Kirchenstaat besonders unter Arnold von Brescia, in einem gegen den Papst als Landesherrn gerichteten Ansturm, immer günstig dem römischen Recht, das als „ius civile“ dem germanischen Recht, den großen Lehnsherren gegenübergestellt wurde. Die Stadt hieß nicht, wie im Norden, „urbs“, „oppidum“, „villa“, was an einen Herrenhof oder an eine Burg erinnert, sondern „civitas“. Die Bürger waren hier die „Cives“, die immer mehr dem Handel sich zuwandten, in dem auch manche Adlige als Bankiers Gewinn und Macht sich verschafften. Das römische Recht, das auch die Kaiser anriefen, um ihre absoluten Machtansprüche zu verteidigen, sollte den Bürgern die Grundlage abgeben, um republikanische Ideen zu verwirklichen, unbeschränkte Vereinsfreiheit und genossenschaftliche Selbstverwaltung. Das Ende war, daß es den italienischen Städten gelang, sich auch das

umliegende Land zu erwerben, Stadtrepubliken in Ober- und Mittelitalien zu bilden, die nach dem Sturz der Stauer keinen mächtigen Herrn mehr über sich hatten, aber auch sich gegenseitig zerfleischen und Italiens Zerrissenheit am Ende des Mittelalters verursachten, so daß es doch wieder in der Neuzeit eine Beute der Fremden wurde. Dafür hatte Italien aber die Genugtuung, daß die Bürgerkultur, die sich am Ende des Mittelalters in den italienischen Städten zuerst ausbildete, siegreich das ganze Abendland durchzog und als Grundlage moderner Zivilisation gefeiert wurde.

Schärfer waren die Kämpfe gegen die feudalen Gwalthaber in Frankreich, weil diese dort besonders bei dem Zerfall der königlichen Gewalt im 9. Jahrhundert ihre Macht entwickelt hatten und entweder kirchliche Würdenträger, Bischöfe, Äbte oder seltener weltliche Herren waren. Die alten aus der Römerzeit überkommenen Städte waren meist Bischofsstädte, aber von der römischen Munizipalverwaltung war nichts erhalten geblieben. Dazu waren nun viele städtische Neugründungen gekommen, als man in den verworrenen Zeiten des 9., 10. und 11. Jahrhunderts hinter die festen Mauern von Klöstern oder Burgen flüchtete. So bildete sich z. B. die Stadt St. Omer um das Kloster St. Bertin. Auch begünstigten manche Herren die Niederlassungen um ihre Besitzungen, indem sie einen Markt errichteten, der ihnen Fremde auf ihre Besitzungen führte.

Das wird nun charakteristisch, daß jede Stadt einen Markt hat. Die im Anschluß an den Markt in einem befestigten Ort entstandene Ansiedlung von Kaufleuten, Gewerbetreibenden und Handwerkern bildet dann eine eigene Gemeinde, meist auch einen eigenen gerichtlichen und kirchlichen Bezirk. Aber diese Emanzipation geht verschieden vorwärts und beginnt erst, als mit den Kreuzzügen Handel und Verkehr in Schwung kommt. Sie folgt von Italien den Handelswegen, indem sie zuerst im Süden Frankreichs anfängt, langsam dem Norden zustrebt oder am Rhein, wie in den Städten der Champagne, in der Picardie, Flandern und im Hennegau einsetzt. Bei den alten Städten ist der Entwicklungsprozeß weniger leicht zu erkennen als bei den neuen Stadtgründungen, die im 11. Jahrhundert auf Grund von Stadtprivilegien erfolgen. Die Stadtherren, die diese Privilegien verliehen, waren meist kirchliche Herren, die es schon durch das Asylrecht ihrer Gotteshäuser leicht hatten, Fremde anzuziehen. Die Privilegien, die uns seit dem Ende des 11. Jahrhunderts entgegentreten, bestimmten in der Regel, daß in der neuen Stadt jeder Einwohner, mochte er auch ein Dieb oder ein entlaufener Knecht sein, in Sicherheit leben konnte unter der Voraussetzung, daß der Dieb die gestohlenen Gegenstände zurückgab. Der Einwohner zahlt nur noch dem Stadtherrn Abgaben, untersteht allein seinem Gericht. Aber die Stadtbewohner streben weiter. Sie wollen sich der obrigkeitlichen Gewalt des Stadtherrn entziehen, Zinsen und Fronen abschaffen und, wenn möglich, die Stadtverwaltung, die Finanzhoheit und die gerichtliche Gewalt in ihre Hände bekommen, freie Kommunen werden. Das ging

aber nicht ohne schwere Kämpfe ab. Der Klerus widerstrebte nicht nur, wo er Stadtherr war, gleich den weltlichen Stadtherren, sondern auch, weil er die Privilegien der Geistlichkeit bewahren wollte, und das Ergebnis war nicht überall das gleiche, hing von dem Zusammenwirken ganz verschiedener Umstände ab.

Die Könige von Frankreich haben wie die übrigen Herren in den eigenen Städten die Freiheitsbewegung anfangs scharf unterdrückt, begünstigten dieselbe aber in den Städten ihrer Vasallen, um diese zu schwächen. Im Süden machten die Adligen meist gemeinsame Sache mit den Stadtbewohnern, im Norden standen die reichen Kaufleute an der Spitze der Freiheitsbewegung. Je nach dem Widerstand, auf den man stieß, wurde dabei mehr oder minder Gewalt angewandt, und so war auch das Errungene sehr verschieden. Die einen Städte wurden freie Kommunen, die sich selbst verwalteten und ihre eigenen Obrigkeiten wählten. Sie wurden gewissermaßen nur als genossenschaftliche Vasallen dem mittelalterlichen Feudalwesen eingefügt, so im Süden Marseille, Avignon, Arles, Montpellier, Bayonne, Bordeaux, im Norden die flandrischen Städte Brügge, Gent, Lille, dazu Noyon, Beauvais, Laon. Andere erhielten wohl einige Privilegien, wurden aber doch nur halb frei, blieben unter der Verwaltung und dem Gericht des Stadtherrn, so Rouen, Orléans, Bourges. Endlich gab es noch eine dritte Gruppe, die nicht mehr erreichte, als daß die persönliche Unfreiheit der Bürger aufgehoben wurde. Dazu gehörten Paris, Lyon, Troyes. Die Einwohner gebrauchten als Mittel, um ihre Zwecke zu erreichen, überall die Organisation. Sie taten sich durch Eidschwur zu Genossenschaften zusammen.

Als Beispiel einer gewaltsamen Emanzipationsbewegung können wir die Vorgänge in Laon anführen. Die Stadt, die dem König gehörte, wo aber tatsächlich der Bischof gebot, war voll Unordnung, woran hauptsächlich der Bischof Gaudry schuld hatte, der nur an Krieg und Jagd dachte, die Einwohner wie Sklaven behandelte und sich von einem Negersklaven begleiten ließ, der ihm als Henker folgte. Die Einwohner erkaufen sich vom König Ludwig VI. durch Geld die Erlaubnis, eine Kommune zu bilden. Auch der Bischof ließ sich auf diese Weise dazu bewegen, aber zugleich vom König durch das Versprechen einer noch höheren Zahlung wieder die Erlaubnis geben, die Kommune abzuschaffen. Da brach ein Aufstand los mit der Losung: „Kommune, Kommune!“ Es war im Jahre 1112. Der Bischof wird, als man ihn endlich in einem Faß versteckt gefunden hatte, gräßlich ermordet. Kleriker und Adlige, die zu ihm halten, müssen froh sein, wenn es ihnen glückt, verkleidet zu entfliehen. Die Kathedrale selbst gerät in Brand. Dann kommt der König mit einem Heere, nimmt die Stadt, und nun ergeht ein Strafgericht über die Bürger, die auf den Straßen, in den Kirchen ermordet werden. Die Bauern vollenden die Plünderung der Stadt. Aber schon vierzehn Jahre nachher sieht sich der König 1128 genötigt, der Stadt Straferlaß zu gewähren unter der Einführung einer Friedenseinigung, die wohl die Rechte des Königs,

des Bischofs und des Adels wahrte, aber den Bürgern doch eigene Gerichtsbarkeit gewährte. In Amiens sehen wir hingegen den Bischof auf seiten der Bürger gegenüber dem Grafen und dem Kastellan. Der Abt von St. Riquier rief wieder die Hilfe des Königs an, indem er sich beklagte, daß die Bürger die Leute des Abtes zu ihren Abgaben heranzögen, die Landleute in ihre Vereinigung aufnahmen, ihre Versammlungen in den Kirchen hielten und für ihre Zwecke die Kirchenglocken läuteten.

Die Bewegung ließ sich nirgends auf die Dauer ganz aufhalten. In der unteren Gruppe der Bürgerstädte gelingt es wenigstens, die willkürlichen Abgaben an den Stadtherrn abzuschaffen, die Naturalleistungen und Fronden in feste Geldzahlungen umzuwandeln. Die Bürger erhalten das Recht, die Geldtaxen selbst zu erheben und zu verteilen. Die freien Städte erweitern ihre Verwaltungsorgane und ihre Gerichtsgewalt. Aber hier gab es immer noch Kämpfe bis ins 13. Jahrhundert hinein, wobei Bischöfe wiederholt die Exkommunikation gebrauchen, ja sogar das Interdikt und wohl auch den Papst zu Hilfe rufen. Erst im 13. Jahrhundert beginnt ein Stillstand. Die Städte, die in die Albigenserbewegung einbezogen waren, werden durch den König Ludwig VIII. in ihrer Freiheit verkürzt. Dann erhebt sich in der Bewegung der unteren Stände, der Handwerker, ein Schwergewicht gegen die vornehmen führenden Schichten der Bürger. Die französischen Könige, die die Städtebewegung in den Gebieten der Vasallen immer unterstützten, um sie zu ihrem Vorteil auszubeuten, haben schließlich alle Städte am Ende des Mittelalters ihrem in straffer Verwaltung organisierten Staatswesen eingefügt.

In Deutschland ist die Entstehung der Städte nicht viel anders gewesen als in Frankreich. Auch da gab es einige alte römische Städte in den Rheinlanden und im Donaugebiet, unter denen Trier als kaiserliche Residenz einst eine glanzvolle Rolle gespielt hat, von der noch heute gewaltige Ruinen Zeugnis ablegen. Aber diese Städte fielen in den Zeiten der Völkerwanderung alle schon in Trümmer, und die städtische Entwicklung setzte in ihnen erst neu ein, als ihre günstige Lage ihre Bedeutung als Markttorte erkennen ließ, die auch anderen Orten an Straßenkreuzungen, Furten, Klöstern, Pfalzen, Wallfahrtskirchen zukommen konnte. Rechtmäßige Märkte einzurichten, d. h. das Marktrecht zu verleihen, galt als königliches Regal. Der König genoß die Einkünfte, die aus Kauf, Verkauf und aus der Münze flossen, die mit dem Markt verbunden war. So haben wir vom 9. bis 12. Jahrhundert viele Königsurkunden, in denen Markt, Münze, Zoll verliehen werden, bis dann die Territorialherren an Stelle der Könige das Marktrecht vergaben. Der königliche Schutz kam den Markttorten besonders für den Marktfrieden zustatten, auf dessen Verletzung eine hohe Strafe stand. Als Zeichen des Marktfriedens steckte man ein Symbol auf dem Markte aus, ein Schwert, ein Kreuz, die Königsfahne, einen Handschuh, die sich noch lange bisweilen als Wirtschaftsschilder auf dem Markte erhalten haben. Die an den Markttorten dauernd sich nieder-

lassenden Kaufleute und Handwerker führten zur Ausdehnung der Markttorte. Um den Frieden besser zu sichern, schritt man zur Errichtung einer Mauer. Da ein ummauerter Platz Burg hieß, nannte man die Einwohner Bürger. Wenn dann der so ummauerte Markttort einen eigenen Rechts-, Gerichts- und Pfarrbezirk bildete, der sich von dem übrigen Landbezirk absonderte, war damit der Begriff der Stadt fertig. Es folgte mehr oder minder schnell die Organisation der Stadtgemeinde, die zur Verwaltung ihrer Angelegenheiten einen Ausschuß mit einem oder mehreren Bürgermeistern wählte. Die alten Römerstädte hatten meist erst lange Kämpfe um die Einführung solcher Selbstverwaltungskörper durchzumachen, bis sie wie in Frankreich die Erlaubnis dazu den auf ihre Selbstherrlichkeit eifersüchtig pochenen Stadtherren abzwangen. Am besten ging es verhältnismäßig noch, wenn die Bischöfe Stadtherren waren, die die Bedeutung der Märkte für die Entwicklung der Städte oft eher begriffen als die weltlichen Herren und für das Handwerk mehr Sinn und Förderung boten, indem sie die persönliche Arbeit ehrten und durch die Bedürfnisse ihrer Kirchen mannigfache Aufträge ihm zuweisen konnten. Aber auch in Deutschland kam es zu Kämpfen mit den Bischöfen, und im Investiturstreit standen die rheinischen Städte auf seiten des Königs, von dem sie mehr für ihre Interessen erwarteten.

Durch die Privilegien, die Kaiser Heinrich IV. und V. den Bürgern von Worms und Speier verliehen, durch die Vorrechte, die die Zähringer ihrer 1120 neu angelegten Stadt Freiburg im Breisgau gewährten, wurden Muster geschaffen, nach denen andere Städte errichtet oder ausgestattet wurden, Vorbilder von Stadtrechten aufgestellt, die sich weithin verbreiteten. In dem ältesten Recht von Freiburg im Breisgau wurde bestimmt, daß die neue Stadt rechtliche und kirchliche Selbständigkeit besitzen, ihren Vogt oder Stadtrichter wie ihren Pfarrer selbst wählen durfte, zudem wurden 24 Geschworene eingesetzt, die bald einen Ratsausschuß bildeten. An den Stadtherrn war nur ein geringer Grundzins für die Hausplätze zu zahlen. Heinrich der Löwe sprach zuerst für seine Gründung in Braunschweig den nachher allgemein gewordenen Satz aus: Der Unfreie, der Jahr und Tag unangefochten in der Stadt wohnt, ist für immer frei. Unter den Fürsten begann ein wahres Städtegründungsfieber. Nach der Gemeinsamkeit des Stadtrechts bildeten sich große Städtefamilien, in denen eine Stadt mit ihrem Mutterrecht andern Städten mit Tochterrechten als Vorbild diente. So galt das Recht von Freiburg im Breisgau als Mutterrecht für Freiburg im Uechtland, Bern, Colmar; und viele schweizerische Städte schlossen sich diesen Mustern weiter an. Andere Mutterstädte waren im Süden Frankfurt a. Main, München, Wien, Iglau, im Norden Aachen, Dortmund, Soest, nach dessen Recht sich Lübeck bildete, Hamburg, Magdeburg. Lübeck und vornehmlich Magdeburg waren im östlichen Kolonialgebiet mit ihrem Recht maßgebend. Magdeburg war bis nach Kiew hin Vorbild und Muster.

Allen Städten war das Streben eigen, ihre Selbständigkeit zu ent-

wickeln, aber die Hemmnisse waren auch hier verschieden und demnach auch das Ergebnis nicht gleichartig. Nächst der größeren persönlichen Freiheit, die die Bürger erstrebten und erreichten, legten sie besonderen Wert der Entwicklung eigener Stadtverwaltung in der Organisation eines Rates bei; und dieser Rat strebte seine Macht immer zu erweitern. Nach dem Stadtherrn unterschied man königliche oder Reichs-Städte, Territorial- oder fürstliche Städte. Doch war damit ohne weiteres ein Unterschied in dem Maß der städtischen Freiheiten nicht gegeben. Die Macht der Städte nahm bei dem Zusammenbruch der Staufer erheblich zu, als sie zu großen Städtebündnissen zusammentraten, um damit selbst den Frieden zu sichern, und es war nahe daran, daß auf diese Weise schon im 13. Jahrhundert eine Einigung Deutschlands mit parlamentarischer Vertretung sich gebildet hätte. Aber dem stand im Wege die Entwicklung der Fürstenmacht. So sehen wir im 14. und 15. Jahrhundert Fürsten und Städte in meist schweren Kämpfen, in denen die Fürsten erst am Ende des Mittelalters obsiegen. Es glückte aber auch in Deutschland einigen Städten, sich zu städtischen Republiken zu entwickeln, neben die sich die schweizerischen Stadtkantone stellten. Im Norden Deutschlands war es der Handel, durch den die Städte hauptsächlich nach der Bildung der großen Hanse-Genossenschaft in die Höhe kamen. Im Süden gewannen die Städte wohl auch vielfach durch den Handel, besonders aber ist es das Handwerk gewesen, das hier entwickelt wurde und in den Zunftorganisationen Halt und Kraft für Wertung und Sicherung ehrlicher Arbeit suchte. Zu den ältesten Handwerkerinnungen gehört die Bettziechenweber-Innung zu Köln, auf deren Zunftbrief vom Jahre 1149 das älteste Siegel der Stadt Köln erscheint mit der Umschrift: „*Sancta Colonia Dei gratia Romanae ecclesiae fidelis filia*“.

So mannigfach auch die Kämpfe waren, die bei der Entwicklung der Städte zwischen Bürgerschaft und Klerus sich ergaben — und in Frankreich dürften sie am schärfsten gewesen sein —, das schwächte doch wenig im 12. und 13. Jahrhundert den religiösen Sinn in den Städten. Wo er gedrückt war, wurde er durch die Franziskaner und Dominikaner wieder neu belebt, die höchst zeitgemäße Ordensgründungen gerade für die Seelsorge in den Städten waren, da sie auf Predigt und Sakramentenempfang das Hauptgewicht legten. Da sie in gleicher Weise nach einheitlicher Leitung in allen größeren Städten des Abendlandes wirkten, so wurden die einzelnen Länder dadurch noch mehr einander nähergebracht. Es zeigt sich das besonders in der Verbreitung vieler gleicher Heiligennamen als Taufnamen, die in Deutschland auffällt, wo früher die Benediktiner die alten deutschen Vornamen nicht beanstandeten.¹ Aus dem erfolgreichen Wirken der Bettelmönche in der Seelsorge ergab sich wohl eine wieder ausbrechende Eifersucht zwischen Weltklerus und Bettelorden, die uns am frühesten

¹ Vgl. Nied, Heiligenverehrung und Namengebung. Diss. (Freiburg i. B. 1924), S. 21 ff.

der sehr unterhaltende, gelegentlich auch boshaft geschwätzig und schmutzig derbe Franziskaner Salimbene aus Parma kennzeichnet. Aber das ging doch nicht tiefer.

Der Klerus erhielt ja aus den städtischen Schichten jetzt hauptsächlich seinen Zuzug, der Welt- wie der Ordensklerus. Die Städte wetteiferten darin, schöne Kirchen zu bauen, in Stiftungen aller Art den kirchlichen Sinn der Bewohner zu zeigen. Ihren verschiedenartigen Genossenschaften gaben sie gern einen religiösen Charakter. Das sicherte ihnen den echten Geist christlicher Nächstenliebe, auf dem sie am besten aufgebaut waren. Die Kaufmannsgilden wie die Zunftbruderschaften der Handwerker einten sich in der Verehrung eines Schutzpatrons. Die Luccheser Weber, die sich als vielgerühmte Verfertiger des Goldbrokats und kostbarer Tücher über Italien, Deutschland, Frankreich und die Niederlande verbreitet hatten, verehrten in ihren Genossenschaften auch im Auslande den Volto santo ihrer Heimatsstadt, der vom 12. bis 14. Jahrhundert als das verehrteste Gnadenbild des Abendlandes galt. Die Deutschen in Lissabon bildeten eine Bartholomäusbruderschaft. Am Jahrestage des Schutzheiligen vereinten sich die Gilde- oder Zunftglieder zu gemeinsamem Gottesdienst. Sie geleiteten die Leiche eines verstorbenen Mitgliedes gemeinsam zum Grabe, ließen für sein Seelenheil Meßopfer darbringen, verpflichteten sich zu Stiftungen von Wachs für die Kirchenkerzen und anderen kirchlichen Beisteuern.

In ihren Satzungen sorgten die Zünfte ebenso für Heiligung des Sonntags wie für gute Arbeit, ehrlichen Handel und sittlichen Wandel. Wenn in Lübeck ein Schmied ein Pferd vernagelt hatte, so mußte er es auf eigene Kosten heilen oder den Schaden ersetzen. Für Freiburg im Uechtland galt die Vorschrift, daß Fleisch von Vieh, das durch Krankheit gefallen war, wie auch von solchen Tieren, die von einem Wolf oder einem Hunde getötet worden waren, nicht verkauft werden dürfe.¹ Schlechte, vorschriftswidrige Ware sollte stets ausgeschlossen sein. Die Gewerbetreibenden selbst versuchten eine Preisregulierung herbeizuführen. Der Ankauf der Rohstoffe wurde von der Zunft geregelt, sowie auch der Arbeitslohn mit den Arbeitsbedingungen und auch nach Möglichkeit der Absatz. So war der Handwerker selbständig gegenüber dem fremden Kapital, das nur in der Form des Vorkaufs der gewerblichen Waren und der künstlichen Preissteigerung verderblich auftreten konnte. Der innere und äußere Wert der Arbeit hob die Berufsfreudigkeit und das Freiheitsgefühl eines Standes, der noch vor wenigen Generationen zu den Unfreien zählte. Die Handwerker konnten dann auch dazu übergehen, bei den herrschenden Geschlechtern einen Anteil an dem Stadtregiment zu verlangen, was zu den Zunftkämpfen des späteren Mittelalters führte. Zu der Zunft gehörten die Meister mit ihren Familienangehörigen, Gesellen und Lehrlingen. Die Zunft machte es dem Meister zur Pflicht, die Gesellen

¹ Handfeste p. Le h r (Laus. 1880), art. 72, cfr. art. 69, 70, 71, 73, 74.

und Lehrlinge sittlich zu überwachen und tüchtig heranzubilden. Damit haben die Zünfte zu einem guten Teil den Kern jenes gesunden kräftigen Bürgertums herangezogen, das uns in den mittelalterlichen Städten entgegentritt als ein neuer Sproß, den die christliche Kultur des Abendlandes trieb. Seine beste Kraft war der Gedanke genossenschaftlicher Hilfe, der seine ideale Norm in dem Gebot christlicher Nächstenliebe fand. Was nach unten die Handwerkerzünfte und -Innungen waren, bildeten nach oben die Kaufmannsgilden und Handelsgesellschaften, die mit kühnem Wagemut in fremde Länder ihre Vertreter sandten und sie durch gewinnreiche Handelsverbindungen einander näher brachten. Die unternehmenden und gebildeten Handelsleute waren die ersten Vertreter des neuen Laienstandes, der an die Seite der Adligen trat, sie bald durch Reichtum und Bildung überragend.

Die das Abendland durchziehenden Kauf- und Handelsleute mußten gesichertem Verkehr einen immer höheren Wert beilegen. Die Besserung der Wege, insbesondere die Herstellung von sicheren Übergängen über reißende Flüsse kam dann den zahlreichen Pilgern zu-statten, den Massen der Kreuzfahrer, den Teilnehmern an den Konzilien und all den vielen Predigern, die hin- und herzogen, als das ganze Abendland fast fortwährend in Bewegung war. Es lag darum auch nahe, für diese Zwecke im Namen der Religion den Geist der Nächstenliebe aufzurufen, zumal es sich um Werke handelte, bei denen viele mithelfen mußten. Der religiöse Genossenschaftsgedanke konnte sich besonders bei dem Bau von Brücken neu entfalten. Es war nichts leichtes, über einen breiten Fluß eine hölzerne Brücke zu bauen, die nicht nur unterhalten, sondern auch oft erneuert werden mußte, bis man an Stelle der hölzernen Brücken solche aus Stein errichtete, die aber noch mehr Aufwand an Arbeit und Geldmitteln verlangten. Das Vorbild gewährte die schon früher erwähnte¹ Spitalbrüderschaft des hl. Jakobus von Altopascio, die mit ihrem Spital eine Brücke über den Arno bei Fucecchio auf dem viel begangenen Pilgerwege nach Rom unterhielt. Ähnliche Bruderschaften, die bei ihrem Spital eine Brücke erbauten, treffen wir bei Pisa und bei Lavagna an der Riviera di Levante.

Das in Italien gegebene Beispiel fand früh Nachahmung in Südfrankreich, wo sich Bruderschaften bildeten, deren erster Zweck die Erbauung von Brücken war. Die älteste dieser Brückenbruderschaften scheint diejenige gewesen zu sein, die eine Brücke über die Durance bei Bonpas um 1084 erbaute, zuerst nur eine weltliche Genossenschaft war, dann sich als eine religiöse Genossenschaft mit Gelübden und einem Prior an der Spitze organisierte. Klemens III. nahm sie 1189 in seinen Schutz. Es folgten dann die Bildungen mehrerer Genossenschaften, die Brücken über die Rhone erbauten. Unter diesen hat das Zustandekommen der Rhonebrücke bei Avignon die größte Aufmerk-

¹ Siehe oben S. 294.

samkeit erregt, weil wir da eine Persönlichkeit wahrnehmen können, von der die Anregung ausgeht. Der fromme Schäfer Benezet (provenzalische Form für Benedikt) erscheint eines Tages in Avignon und erklärt, Gott habe ihm als wohlgefälliges Werk die Erbauung einer Brücke aufgetragen. Anfangs verlacht, kann er doch mit Genossen, die er findet, 1177 das schwere Werk beginnen, das bei seinem Tode 1184 größtenteils zu Ende geführt war. Mit Recht hat man ihn als Heiligen verehrt. Bald nach seinem Tode verwandelte sich auch seine Bruderschaft in eine religiöse Genossenschaft, und sein Nachfolger erscheint als deren Prior. Die Genossenschaft unterhielt auch ein Spital, das Kranke und Reisende in Anspruch nahmen.

Als zur Zeit des dritten Kreuzzugs große Scharen von französischen und englischen Kreuzfahrern nach Süden zogen, brach die hölzerne Rhonebrücke bei Lyon zusammen. Eine Genossenschaft bildete sich, um eine neue Brücke zu erbauen. Dafür werden Sammler überall empfohlen, so auch von Richard Löwenherz in England. Unter Innocenz IV., den eine Inschrift als Erbauer preist, wurde daselbst mit dem Bau einer steinernen Brücke begonnen. In Saint Saturnin du Port unternahmen die Einwohner 1265 den Bau einer Rhonebrücke, die 1307 fertig wurde. Aus der Bruderschaft der Brückenarbeiter wurde eine Heilig-Geist-Bruderschaft, die der Stadt ihren neuen Namen gab: Pont Saint Esprit. Sie hatte ein Spital und den Unterhalt der Brücke zu besorgen. Auch in Spanien widmeten sich fromme Bruderschaften der Erbauung von Brücken. In Portugal ließ die selige Prinzessin Mafalda († 1252), geschiedene Königin von Spanien, eine Brücke über den Tamego bauen.

Dann sehen wir, wie Bischöfe und Äbte seit dem 13. Jahrhundert den Bau von Brücken anregen. Davon finden wir sehr viele Zeugnisse. Nur einige seien aus dieser Zeit hier angeführt. Im Jahre 1219 war durch eine Überschwemmung die Brücke über die Isère bei Grenoble zerstört worden. Der Bischof Johann rief die Gläubigen zu Sammlungen für einen Neubau auf. Das gleiche taten der Bischof von Rodez 1222 für eine Brücke bei Cajarc über den Lot und der Bischof von Bourges 1269 für eine Brücke über denselben Fluß bei Entraygues. Konrad von Scharfeneck, Bischof von Metz, verordnete 1222, daß bei jedem Todesfall das beste Kleid zugunsten der Moselbrücke abgeliefert werde, weshalb die Brücke Totenbrücke hieß. Am Anfange des 13. Jahrhunderts ließ der Baseler Bischof Heinrich von Thun Brücken über den Rhein und den Birsig bauen, die für die Entwicklung des Baseler Marktes sehr wichtig wurden. Der Dominikanerbischof Otto I. von Minden (1266—75) ließ die Weser überbrücken. Schon vorher hatte der Abt Hermann zu Höxter 1249 eine Brücke über die Weser bauen lassen. Der Abt Konrad vom Kloster Fulda erbaute für die Stadt Hammelburg 1242 eine neunböigige Brücke über die fränkische Saale. Sehr eifrig zeigten sich englische Bischöfe in der Begünstigung des Brückenbaues. Unter ihnen ragten hervor Walter Gray, Erzbischof von York (1215—65), seine Nachfolger William Wickwane und Johann

Romanus und der Bischof Richard Kellawe von Durham (1311—16). Die Brücken heiligte man durch Errichtung von Kapellen, die auf ihnen oder an ihnen errichtet wurden, so daß eine Beschädigung der Brücke als ein Sakrileg angesehen wurde. Oder man errichtete wenigstens Kreuze oder Heiligenhäuschen. Gern benutzte man dafür am Ausgang des Mittelalters das Bild des hl. Christophorus, von dem die Goldene Legende des Jakob von Viraggio berichtet hatte, daß er als Fährmann armer Wanderer zum Christusträger geworden sei.

Die christliche Nächstenliebe traf noch Vorsorge für andere Verkehrsschwierigkeiten, die in sumpfigen Gegenden und hohen beschneiten Gebirgszügen auftraten. Wir haben schon die Spitalbruderschaft von Altopascio bei Lucca als eine der ersten im 11. Jahrhundert erwähnt, die Pilger und Reisende durch die Sumpfgegend bei Lucca geleiten sollte. Für ganz ähnliche Zwecke war zuerst die Genossenschaft der Tempelritter in Jerusalem und die Rittergenossenschaft von Santiago de Compostela in Spanien gegründet worden. Daran reihen sich weiter die Alpenhospize, zuerst das von dem hl. Bernhard von Menthon 962 auf dem Großen St. Bernhard errichtete Hospiz, dann das auf dem Simplon, wo die Johanniter im 13. Jahrhundert ein Hospiz unterhielten, und auf dem Septimer, wo schon seit karolingischer Zeit ein vom Bischof von Chur unterhaltenes Hospital bestand. Als der Brenner immer häufiger begangen wurde, erhoben sich hier mehrere Hospize, meist Doppelklöster zur Pflege männlicher und weiblicher Reisender, wie das Hospital des hl. Adalbert bei Arco und das Marienhospital zu Campiglio in Südtirol. Im 13. Jahrhundert bot sich von der Zentralschweiz her ein neuer Übergang dar, der für die Entstehung der Eidgenossenschaft den verkehrswirtschaftlichen Hintergrund bildete. Da wurde hier, wahrscheinlich vom Kloster Disentis aus, ein Hospiz zu Ehren des hl. Bischofs Gotthard von Hildesheim errichtet, das dem früher Mons Elvelinus genannten Berge den neuen Namen S. Gotthard gab.

Die Überwindung der Verkehrsschwierigkeit war besonders wichtig für die Großkaufleute, die zu den großen Jahresmärkten gingen, auf denen seit dem 12. Jahrhundert der Umschlag des europäischen Großhandels stattfand. Die besuchtesten Märkte waren im 13. Jahrhundert Venedig, Genua, Frankfurt a. Main, Köln, Straßburg, die Märkte der Champagne vor allem in Provins, Bar, Troyes, die englischen in London, Boston, Winchester, ferner die auf der Insel Gotland in der Ostsee zu Wisby und zu Nowgorod in Rußland. Auf die Verbindung der ersten großen Märkte mit kirchlichen Festen gewährt uns heute noch einen Fingerzeig die Verwendung des Wortes Messe im Deutschen für die großen Märkte. Diese großen Märkte, auf denen man ausländische Waren kaufen konnte, und die zum Mittelpunkt des internationalen Geldverkehrs wurden, nahmen meist an einem Heiligtage ihren Anfang, wo das Volk von altersher gewöhnt war zusammenzuströmen. Eine leicht erklärliche Vorliebe hatte man für Heiligtage im Herbst, weil man da Vorräte für den

Winter einkaufte. In England wählte man dafür das Fest des heil. Ägidius am 1. September. Seine Verehrung, die weit verbreitet war, hatte ihren Mittelpunkt in dem südfranzösischen Hafen St. Gilles, heute St. Gilles-les-Bougeries im Arrondissement Nîmes an der Rhonemündung. Hier waren in der Kreuzzugszeit die Pilger aus Frankreich und England gewohnt, sich einzuschiffen und ebenso die skandinavischen, die meist zuerst Santiago de Compostela besucht hatten. Der Tag, an dem die Jerusalem-pilger zusammenkamen, war der 1. September. In England hatte man meist außerhalb des Ortes Kapellen des hl. Ägidius (St. Giles), um die das Volk Platz genug hatte, sich am Festtage auszubreiten, und wo mit der Heiligenmesse dann ein großer Jahrmarkt verbunden war. Zuerst erlangte der Markt an der St. Gilesmesse zu Boston eine große Bedeutung, das den Handel mit Flandern pflegte, dem Winchester bald folgte, das hauptsächlich den Handel mit Frankreich an sich zog.

Viel wußte man zu rühmen von dem schönen Aussehen der Städte, die bei ihrem ersten Aufblühen aller Augen blendeten. Nach unserm Begriffen waren die ersten Städte freilich recht kümmerlich. Erst im 13. Jahrhundert begann man steinerne Rathäuser zu bauen, deren Prunk dann den zunehmenden Wohlstand zeigte. Vorher hatten die Bürger ihre Versammlungen meist in Kirchen, weil größere Räume und steinerne Gebäude sonst nicht vorhanden waren. Die Bürgerhäuser waren anfangs dichtgedrängte, ganz einfache Holzbauten ohne Schmuck, ohne Öfen und Schornsteine, wo Feuersbrünste leicht entstehen und sich ausbreiten konnten. Für Gesundheitspflege war in keiner Weise gesorgt. Straßen und Plätze waren meist unsauber. So konnten sich in den eng zusammengedrängten Massen der Einwohner schnell furchtbare Krankheiten entwickeln, die die Leute zu Hunderten hinrafften. Dazu entstanden auch leicht Hungersnöte, da für die regelmäßige Zufuhr der Lebensmittel bei dem noch unentwickelten Verkehr in den übermäßig schnell entstehenden Städten nicht gesorgt werden konnte. Da gab es viele Notleidende und Kranke.

Die Sorge um die Armen und Kranken eröffnete der Nächstenliebe ein reiches Feld ergiebiger Tätigkeit. Die Prediger unterließen es nicht, eindringlich zu ermahnen, den Glauben durch die Werke der Nächstenliebe zu betätigen. Der Franziskaner Berthold von Regensburg, der größte Volksprediger Deutschlands im Mittelalter, der fast ganz Deutschland und die Schweiz durchreiste, auch in Schlesien, Böhmen, Ungarn wirkte und 1272 starb, legte seinen Zuhörern, die nach Tausenden zählten, die christlichen Liebeswerke als Gottesdienst warm ans Herz. „Wer wohl mag, der tue auch wohl. Wer reich ist, der soll Almosen geben und Messen stiften, Wege und Stege machen, Klöster begaben und Spitäler, den Hungrigen speisen, den Durstigen tränken, den Nackten bekleiden, den Fremden beherbergen und die sechs Werke der Barmherzigkeit tun allesamt.“¹

¹ Ausgabe Pfeiffer I, 190. Göbel I, 206.

Diese Mahnungen wurden wohl beachtet und befolgt. Nicht nur aus Mitleid, sondern um Gottes willen tat man dem armen Nächsten Gutes. Man nannte die Armen „die Freunde Gottes“, „des Himmels Kämmerer“.¹ Unübersehbar sind die Stiftungen, die für Wohltätigkeitsanstalten, für Notleidende aller Art wie für Kirchen und Klöster, namentlich im 13. Jahrhundert, gemacht wurden. In den Vermächtnissen vergaß man selten der Armen und Kranken. Wenn wir auf diese zahllosen Liebeswerke sehen, so erkennen wir deutlich, daß wir die dunklen Seiten, die sich damals zeigten, die bei den Häretikern um sich greifende Abwendung von der Kirche, die hie und da auftretende Kritik am Klerus doch nicht überschätzen dürfen, daß der Glaube vielmehr noch tiefe Wurzeln hatte, der neue Wege fand, um sich nach den neuen wirtschaftlichen Verhältnissen in der Nächstenliebe auszuwirken. Diese neuen Arten der Liebestätigkeit sind um so mehr zu werten, da der Staat noch viel zu schwach organisiert war, um auf diesem Gebiete einzugreifen.

Am Anfange des Mittelalters war die Armenpflege fast ausschließlich Sache der Bischöfe und Klöster. Ein Drittel oder Viertel des Zehnten, der an die Pfarreien zu zahlen war, wurde für die Armen verwendet. Jede Bischofsstadt hatte ursprünglich ein Hospital für Fremde und Arme, dessen Bestand aber oft gefährdet war wie das Bischofsgut im allgemeinen. Bei den größeren Klöstern war es Regel, daß sie ein Armenspital und ein Fremdenhospiz hatten. Außerdem wurde in allen Klöstern, auch den kleinsten, an der Klosterpforte Armen und Pilgern Speise gereicht. Für das Armenspital „Hospitala pauperum“, „Eleemosynaria“ genannt, wurden in nicht wenigen Klöstern die Einkünfte eines ganzen Hofes verwandt. Man schuf dann aus seinen Erträgen Pfründen, mit Vorliebe 12. Die Armen und kränklichen Leute, die sie genossen, hatten dafür als Pfründner im Kloster kleine Dienste zu übernehmen, Glocken zu läuten, das Kloster am Samstag zu fegen, kranke Brüder zu pflegen, Leichen zu waschen, bei ihnen zu wachen, außerdem Pilgern und Fremden aufzuwarten, die aufgenommenen Kranken zu versorgen. In dem Armenspital wurden auch die auf kurze Zeit einkehrenden armen Gäste untergebracht. Vornehmere, die zu Pferde ankamen, Geistliche, Mönche, Boten fanden in dem Fremdenhaus Aufnahme, das wohl bisweilen „palatium“ hieß. Während dem Armenspital der Eleemosynarius oder Hospitalarius vorstand, hatte die Gäste im Fremdenhospiz der Custos hospitii zu empfangen, der dem Cellerarius seine Weisung gab.

Eine besondere Bedeutung bekamen die Spitäler der Kanonikatsstifter, weil sie in Städten lagen und so die Vorstufe für das städtische Spitalwesen bildeten. Auf ihnen und den Spitalern der Domstifter beruhten nicht wenige der dann vergrößerten Stadtspitäler.

¹ Caesar. Heisterbachcens. Mirac. 1. VI, c. 5.

In Italien finden wir neben dem bischöflichen Spital oder Xenodochium schon sehr früh andere städtische Spitäler erwähnt. Lucca zählte in karolingischer Zeit vier Hospitäler. In Mailand gründete der Erzpriester Datheus 787 ein Findelhaus. Der Bürger Soror († 898) stiftete in Siena das Hospital Maria della Scala, dem sich andere in italienischen Städten anschlossen und unterordneten. Rom hatte von Anfang an eine Ausnahmestellung, da es mit reichen Mitteln für die Armen ausgestattet war und hier allerdings auch außergewöhnliche Bedürfnisse immer auftraten. Nicht wenige Diakonien und Xenodochien waren hier schon in altchristlicher Zeit vorhanden, die zum Teil nach Gregor dem Großen verfielen, dann in karolingischer Zeit wiederhergestellt wurden. Besonders Papst Hadrian I. hatte die Armenpflege trefflich organisiert. Es gab unter ihm 20 reich dotierte Diakonien für die einzelnen Stadtviertel. Der an der Spitze stehende Diakon hatte dem Papste direkt Rechenschaft über seine Verwaltung zu geben. Er speiste in seinem Speisesaal nicht nur die Armen, sondern nahm auch obdachlose Kranke und verlassene Greise auf. Dazu gab es noch viele Xenodochien, Hospize und Nationalstiftungen, Scholae genannt. Papst Leo III. gründete ein großes Hospital zum hl. Petrus. Aber in den allgemeinen kirchlichen Verfall wurden natürlich bald auch die Wohltätigkeitsanstalten einbezogen, deren Vermögen verschwendet oder anderen Wünschen zugeführt wurde. Die Diakonien verwandelten sich meist in Pfründen. Es dauerte lange, bis dann die Verhältnisse in Rom sich wieder besserten. Die Besserung stand im Zusammenhang mit dem Umschwung, der im Spitalwesen eintrat, als die durch die Kirchenreform des 11. Jahrhunderts gewonnenen Laien hier ein fruchtbares Feld ihrer karitativen Betätigung fanden.

Der Umschwung begann mit der Aufnahme der Laienbrüder und -schwestern in den Klöstern. Das Konverseninstitut hatte der Cistercienserorden besonders ausgebildet, der seine Konversen nicht nur als Handwerker im Kloster, sondern auch als Verwalter auf den Außenhöfen, Vorwerken beschäftigte. Solchen Konversen übertrug man gern die Leitung und Besorgung der Klosterspitäler und Klosterherbergen, die dann allmählich sich vom Kloster loslösten, indem eine besondere Genossenschaft von Laienbrüdern sich für ein Spital oder Hospiz bildete. Es entstanden selbständige Kongregationen von Spitalbrüdern, teils aus früher abhängigen Kloster- oder Stiftsspitälern, teils neu begründeten, von Anfang an selbständigen Häusern. Meist nahmen sie die Augustinerregel an, die sich wegen ihrer elastischen Weite dazu am besten eignete. Auf der Augustinerregel beruhte ja auch der Johanniterorden, der ursprünglich ein reiner Spitalorden war und durch seine Spitalsorganisation das Muster für die Krankenhausordnungen des Mittelalters aufstellte. Auch vom Deutschorden wissen wir bereits, daß er nach dem Vorbild der Johanniter die Krankenpflege neben dem Waffendienst zu seinen Aufgaben zählte. So groß aber auch die Zahl der von den beiden Ritterorden unter-

haltenen Spitäler wird, uns interessieren hier mehr diejenigen Genossenschaften, die ausschließlich Spitalgenossenschaften waren.

Der verbreitetste Spitalorden war der Orden des hl. Antonius. Er ging aus dem Hospital hervor, das die Benediktiner des Klosters Mons maior in der Stadt Mota, Diözese Vienne, hatten. Ihnen gehörte auch die Pfarrkirche in Mota, in welche im 11. Jahrhundert die Reliquien des Vaters der Mönche, des hl. Antonius, kamen und die dadurch zu einem besuchten Wallfahrtsort wurde. Hierher wallfahrten viele die an einem im 11. Jahrhundert weit verbreiteten Übel litten, das man nachher Antoniusfeuer nannte, weil man dagegen bei der Fürbitte des hl. Antonius Hilfe suchte. Die Krankheit entstand aus längerem Genuß von Mutterkorn. Man nennt sie heute Kriebelkrankheit (Ergotismus). Sie führt in dem höheren Grade zur brandigen Entartung der Glieder und Blutzersetzung. Papst Kalixt II. hatte die Pfarrkirche von Mota dem hl. Antonius 1118 geweiht. Erst am Ende des 13. Jahrhunderts gelang es der selbständig gewordenen Spitalgenossenschaft, die die Augustinerregel angenommen hatte, in den Besitz der Pfarrkirche und der Reliquien des hl. Antonius zu gelangen, die auch für das Spital von größter Wichtigkeit waren, da hauptsächlich solche Kranke dort Aufnahme beehrten, die an dem Antoniusfeuer litten. Inwieweit die Ordenstradition dabei noch zu Recht bestehen kann, nach welcher der Gründer des Ordens ein französischer Edelmann Gaston gewesen ist, muß dahingestellt bleiben. Nach ihr stiftete Gaston bei der Kirche St. Didier de la Mothe, in der die Gebeine des hl. Antonius ruhten, ein Hospital, in das er mit seinem durch die Fürbitte des hl. Antonius geheilten Sohn und acht Gefährten eintrat, und Urban II. soll auf der Synode von Clermont den Orden des hl. Antonius bestätigt haben.

Papst Bonifaz VIII. verwandelte die Bruderschaft in eine Kongregation regulierter Chorherren mit Ordensgelübden. Sie verbreitete sich weithin über die Schweiz und Deutschland bis nach Livland und Siebenbürgen. In Deutschland nannte man die Antoniusherren, als sie Canonici geworden waren, die Tönniesherren, die als Abzeichen einen schwarzen Mantel mit dem Tau (T) von blauer Farbe, dem sogenannten Antoniuskreuz, trugen. Die Päpste, an deren Hof sie die Krankenpflege übernahmen, statteten sie mit reichen Privilegien aus, so daß sie in allen Pfarreien jährlich einmal sammeln durften. Der Sammelbruder mit dem Antoniuskreuz (der *crux commissa*) und der Glocke wurde feierlich empfangen, denn er konnte große Ablassbriefe vorweisen, und wenn auf einem Orte das Interdikt lag, so galt dies an dem Tage nicht. In den Städten hatte der Orden vielfach Bruderschaften, die für ihn Beiträge sammelten, meist Naturalbeiträge. Unter diesen spielte das für den Sammelbruder aufgezogene Schwein eine besondere Rolle. Man nannte es deshalb das Antonius-schwein. Es könnte auch sein, daß die Benennung daher kommt, daß man den hl. Antonius auch bei dem Rotlauf der Schweine um seine Fürbitte anrief und dem Orden deshalb mit Vorliebe Schweine opferte.

Die für den Antoniusbruder bestimmten Schweine konnten frei herumlaufen und sich mästen mit dem, was sie fanden oder man ihnen gab. Dafür waren sie mit einem Antoniuskreuz gekennzeichnet und hatten eine Antoniusglocke um den Hals. Es scheint damit erst zusammenzuhängen, daß der hl. Antonius auf seinen Bildern im späteren Mittelalter ein Schwein als Beigabe erhielt, das man mit Unrecht als das Symbol überstandener Versuchungen ansah. Der Orden erwarb sich dadurch besondere Verdienste, daß er die an dem Antoniusfeuer Erkrankten, denen man die brandig gewordenen Glieder amputiert hatte und die so zu Krüppeln geworden waren, bei sich aufnahm. Aber auch anderen Kranken wie Fremden und Hilfsbedürftigen jeder Art wurde Aufnahme gewährt.

Eine andere Gruppe von Spitalorden bildeten die Kreuzherren, Kreuzträger, Crucigeri oder Cruciferi. Wir unterscheiden unter ihnen zunächst einen italienischen Orden der Kreuzträger, deren Mutterhaus das Hospital in Bologna war, das Alexander III. 1160 in seinen Schutz nahm. Im Jahre 1185 wurde der Orden direkt dem hl. Stuhle unterstellt. Diese italienischen Kreuzträger scheinen sich aber außerhalb Italiens nicht weiter verbreitet zu haben. Das Ordensabzeichen war ein eisernes Kreuz, das nach Vollendung des Noviziats dem Aufzunehmenden in die Hand gegeben wurde unter den Worten: „Nimm, mein Sohn, das Kreuz, das du im Herzen und in den Händen immer bei dir führen sollst.“ Während dieser Orden 1656 durch Papst Alexander VII. aufgehoben wurde, erhielten sich die Kreuzherren in Belgien, Holland. Sie waren früher auch in Frankreich, England, Deutschland verbreitet und verehrten als ihren Stifter einen Freiherrn von Celles, der an dem Kreuzzug Friedrich Barbarossas teilgenommen hatte. Das Stammkloster war auf dem Hügel Clair-Lieu bei Huy in Belgien. Neben der Augustinerregel nahmen sie zum Teil noch von den Dominikanern ihre Konstitutionen, die Innozenz IV. 1248 bestätigte. Ihre Kleidung ist eine weiße Soutane mit schwarzem Skapulier, auf welchem an der Brust ein rot-weißes Kreuz sich befindet.

In Böhmen und Schlesien wirkten als eine besondere dritte Gruppe die Kreuzträger mit dem roten Stern, auch kurz Sternträger, „stelliferi“ genannt. Sie trugen als Abzeichen außer einem roten Kreuz noch einen roten Stern mit sechs Ecken und gingen aus dem Spital hervor, das mit einem Franziskanerkloster in Prag die selige Agnes gestiftet hatte, die Schwester des böhmischen Königs Wenzels I. und der Herzogin Anna von Schlesien. Im Jahre 1238 wurde die Abhängigkeit der Spitalbrüder von dem Franziskanerkloster gelöst, und 1252 erhielten sie ihr besonderes Abzeichen von Papst Innocenz IV. In Breslau wurde 1253 ein Spital begründet, in dem ein Zentrum für ähnliche Anstalten in Schlesien und Polen geschaffen wurde. Später aber trieb der Ehrgeiz die adligen Herren, die dort eintraten, dazu, aus dem Orden einen keineswegs mehr zeitgemäßen stolzen Ritterorden zu machen, der wohl für Seelsorge noch einiges, wenig aber noch in Spitalpflege leistete und sich deshalb nicht mehr mit Erfolg

auf die Krankenpflege berufen konnte, als die Säkularisation bei ihm anklopfte.

Am bedeutendsten von allen Spitalorden ist der Orden des Heiligen Geistes geworden, der als das von Rom gegebene Muster einer krankenpflegenden Genossenschaft galt. Seine Wiege hatte er allerdings nicht in Rom, sondern in Montpellier, wo der aus vornehmerem Geschlecht hervorgegangene Gui zwischen 1170 und 1180 ein Spital gründete und eine Genossenschaft, der er selbst Regel und Ordnung vorschrieb. Das ist also die bestüberlegte Gründung gewesen. Der Stifter stellte sie unter den Schutz des Heiligen Geistes, den fromme Seelen damals vielfach aufsuchten, wenn sie gegenüber der Veräußerlichung des kirchlichen Lebens nach einer Verinnerlichung und Vertiefung strebten. Die Sekte vom freien Geiste und der „Introductorius“ des Franziskaner-Spiritualen Gerard von Borgo S. Donnino zu den Schriften des Joachim von Fiore zeigten wohl, daß man damit auch auf Wege kommen konnte, die von der Kirche verurteilt werden mußten. Aber wie in der Armutsbewegung der berechnigte Kern durch den hl. Franziskus für die Kirche erhalten wurde, so ist auch die Heilig-Geist-Verehrung durch den einst für den Tempelritterorden bestimmten Gui verwertet worden zur zarten Betätigung christlicher Nächstenliebe im Dienste der Kranken.

Regel und Ordnung bildete Gui dem Johanniterorden nach. Von ihm übernahm er den schönen Satz, daß die Brüder nichts vom Hause beanspruchen sollten als Brot, Wasser und ein einfaches Kleid, „weil die Armen unsere Herren sind, als deren Diener wir uns bekennen. Sie kommen nackt und schmutzig zu uns; so geziemt es sich nicht, daß der Diener stolz einherschreite, während der Herr niedrig und gering ist.“¹ Die Verordnungen über die Krankenpflege und die Spitalseinrichtungen decken sich auch vielfach mit den von uns schon erwähnten Bestimmungen, die 1182 für das große Spital der Johanniter in Jerusalem eingeführt wurden.² Im weitesten Sinne öffnete man die Spitäler aller Not, den Kranken, den Frauen für die Zeit der Entbindung, den Reisenden, den Waisen. Besonders aber sorgte man für Findelkinder. Reichlich wurde Tag für Tag Nahrung an der Pforte verteilt. Den verschämten Armen brachte man das Nötige ins Haus, indem Brüder mit Brot in Säcken, mit Wein in hölzernen Krügen, mit Gemüse in ehernen Töpfen in der Stadt herumzogen und wie aus einer Volksküche in den bitteren Zeiten, die mancher Stadt in jüngster Vergangenheit beschieden waren, jedem austeilten, wer da kam. Anfangs hatte die ganze klösterliche Genossenschaft nur Laienbrüder. Bald kamen auch Geistliche dazu. Der Großmeister war aber immer ein Laie. Es gab auch Schwestern. Die Brüder galten später gleich Kanonikern, die Schwestern gleich Stiftsdamen. Das Abzeichen war ein blaues Kleid und ein schwarzer Mantel mit einem doppelten, sogenannten erzbischöflichen weißen Kreuz, wozu noch eine

¹ Migne 217, 1140, c. 6.

² Siehe oben S. 298.

Taube, das Symbol des Heiligen Geistes, auf den Siegeln des Hauses in Rom hinzukam, das dem Hause in Montpellier die Rechte eines Mutterhauses streitig machen sollte.

Das römische Haus hatte schon vorher eine alte Geschichte und pries den glänzendsten Papst des Mittelalters als seinen Erneuerer. Es ging hervor aus dem alten Hospiz der Angelsachsen, der Schola Saxonum, die der angelsächsische König Ine 727 errichtet hatte. Daneben war eine Kirche, und danach benannte man das ganze Stadtviertel, in dem das Hospiz lag, Saxia oder Sassia. Neben der Kirche errichtete Papst Innocenz III. in der Nähe der Engelsbrücke an Stelle der alten verfallenen Sachsenherberge ein großes Spital im Jahre 1204, das er dem Stifter des Heilig-Geist-Ordens, Gui von Montpellier, zur Leitung übergab. Danach hieß nun das Hospital „S. Spiritus in Sassia“. Papst Innocenz III., der schon 1198 das Werk Guis empfohlen hatte, führte in der Errichtungsbulle schön die Bedeutung der Spitalpflege aus, für die er in Rom ein Zentrum und Muster schaffen wollte. „Unter den Werken der Frömmigkeit, die nach dem hl. Paulus die Versprechungen des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens empfangen hat, empfiehlt uns die Heilige Schrift oft und besonders die Tugend der Gastfreundschaft als Zusammenfassung aller guten Werke, für die der Herr am letzten Gericht die Belohnung der Guten und die Bestrafung der Bösen in Aussicht gestellt hat. Das ist in der Tat die Tugend, die die Hungrigen speist, die Durstigen trinkt, die Obdachlosen aufnimmt, die Nackten bekleidet, sich nicht damit begnügt, die Kranken zu besuchen, sondern ihre Krankheit auf sich nimmt und ihnen mütterliche Sorge spendet, die Gefangenen in ihren Gefängnissen erleichtert und, nachdem sie so allen Leidenden während ihres Lebens zu Hilfe gekommen ist, ihnen nach dem Tode nicht die Guttat der Beerdigung versagt.“¹ Wir sehen hier sieben Werke der Barmherzigkeit aufgezählt, während in der zweiten Bulle Innocenz' III. vom Jahre 1207 die im Mittelalter übliche Sechszahl erscheint. Die im Evangelium (Matth. 25) genannten sechs Werke werden also in der Errichtungsbulle um eines, die Bestattung der Toten, vermehrt. Der Papst dachte bei der Gründung des römischen Hauses an eine weite Propaganda, denn er bestimmte, daß die beiden Häuser von Montpellier und Rom die Länder der Christenheit zur Sammlung von Beiträgen unter sich teilen sollten. Als jährliches Fest des römischen Hospitals wurde der Sonntag nach der Oktav der Epiphanie bestimmt, bei dem der Papst, wie der Heiland auf der Hochzeit zu Kana, von der das Evangelium des Sonntags erzählt, sechs Wasserkrüge als Symbole der sechs Wohltätigkeitswerke selbst segnete. Das machte alles weithin Eindruck, und jede Stadt wollte nun ein Heilig-Geist-Spital haben nach dem Muster des in Rom durch Papst Innocenz III. errichteten und gesegneten. Der Orden hatte viele Häuser in Frankreich, Italien, Spanien, Portugal, England und den nordischen Ländern. Die Taubenbrüder, wie man sie nach dem

¹ Brune, Hist. de l'ordre hospitalier du St. Esprit 41 s.

Taubensymbol nannte, kamen noch im 13. Jahrhundert nach Dänemark, Schweden und Norwegen. Aber nicht alle Heilig-Geist-Spitäler unterstanden dem Orden, wenn sie auch diesen Namen dem Orden des Heiligen Geistes entlehnten. Es wurde üblich, städtische Wohltätigkeitsanstalten seitdem dem Heiligen Geist zu weihen.

Mit der Ordensstiftung hängt aber noch die Gründung der Heilig-Geist-Bruderschaften zusammen, die nach dem Beispiel der schon den geistlichen Ritterorden angegliederten Affiliierten die Freunde des Ordens in der Welt in dessen Geist sammeln sollten und ihm Unterstützungen zukommen ließen. Innocenz III. hatte bald den Mitgliedern das Recht verliehen, auch während eines Interdiktes kirchlich beerdigt zu werden. Die Heilig-Geist-Bruderschaften spielten eine ähnliche Rolle wie unsere Vinzenz-Konferenzen. Sie sammelten für die Armen der Pfarrei Geldbeiträge oder Naturalien, teilten Almosen in verschiedenster Form aus, sorgten aber auch gelegentlich für kirchliche Bedürfnisse im allgemeinen, auf dem Lande wie in der Stadt, indem sie für den Unterhalt von Kirchen und Kapellen Mittel zusammenbrachten, bisweilen auch auf dem Lande die Gründung von Pfarrkirchen anregten und ermöglichten.

Neben den von den Spitalorden gestifteten Spitälern gab es aber viele andere städtische Spitäler, verschieden in ihrem Ursprung und ihrer Stellung und Einrichtung. Die alten stiftischen Spitäler begannen im 12. Jahrhundert den Zusammenhang mit den Stiftern zu lösen, als das gemeinschaftliche Leben an den Stiftern aufhörte. Sie bleiben wohl noch der Aufsicht des Stiftes unterstellt, werden aber einer selbständigen Kongregation von Spitalbrüdern oder auch von Brüdern und Schwestern übergeben. Das Hôtel-Dieu in Paris, das ursprünglich das Spital des Domstiftes von Notre Dame war, wurde 1217 einer Korporation von vier Priestern, dreißig Laienbrüdern und fünfundzwanzig Schwestern übergeben. Dann wurde durch die Ausbreitung der Spitalorden die Anregung zu vielen neuen Stiftungen gegeben, die zu keiner Zeit so zahlreich sind als im 13. und 14. Jahrhundert. Zuerst unterstehen solche neu entstandenen Spitäler nur den Bischöfen, dann aber suchen die Städte ihre Verwaltung in die Hand zu bekommen, und so sehen wir eine Entwicklung, wie wir sie ähnlich schon für die Schulen kennen gelernt haben. Zuerst haben wir nur klösterliche und stiftische Spitäler, dann folgen städtische Spitäler.

Es entspricht das auch der allgemeinen Kulturentwicklung, der das religiöse Leben folgt. Während am Anfang des Mittelalters die Klöster und Stifter die Kulturmittelpunkte waren, traten nun an ihre Stelle die Städte, die zu Brennpunkten des religiösen und kirchlichen Lebens werden, wozu die Bettelorden und die vielen neuen Stadtkirchen das ihrige beigetragen haben. An Mitteln, um solche Spitäler zu errichten, fehlte es ja in den Städten bei dem zunehmenden Wohlstand in denselben am wenigsten. Bald wetteifern die Städte wie in der Erbauung von Kirchen auch in der Errichtung von Spitälern.

Jede Stadt hatte nicht nur ein Spital, sondern mehrere, mindestens zwei, eines für die allgemeine Not und eines für die Aussätzigen. Die meisten wurden von der Bürgerschaft selbst errichtet. Durch Sammlungen, von den Bischöfen erbetene Ablaßbewilligungen brachte man die Mittel zusammen, oder ein reicher Guttäter legte allein den Grund, und andere taten das übrige dazu. Als die Bruderschaften, Gilden, Innungen größere Mittel bekamen, errichteten sie auch eigene Spitäl, die sie verwalteten. Sonst taten das die städtischen Obrigkeiten, die auch die früher von ihnen unabhängigen, der bischöflichen Aufsicht unterstellten, klösterlichen oder stiftischen Spitäl unter ihre Verwaltung zu bringen suchten. Das entsprach der städtischen Emanzipationsbewegung, die eifersüchtig darauf ausging, in der Stadt alle Verwaltung in die Hände zu bekommen, fremde Gewalten auszuschließen. Dazu keimte der Gedanke auf, daß die allgemeine Wohlfahrtspflege Sache der Stadt wäre. Nur die größeren Spitalorden konnten ihre Selbständigkeit noch längere Zeit behaupten.

Der Einfluß der Stadt erstreckte sich zuerst auf die Vermögensverwaltung, dehnte sich aber auch auf die Auswahl des Pflegerpersonals aus. Das war entweder eine Genossenschaft von Brüdern und Schwestern oder ein vom Rat angestellter Meister, der Hilfskräfte neben sich hatte. Die Entwicklung der einzelnen Anstalten ist eine verschiedene. Einige Anstalten enthielten weniger Kranke als Gesunde, die dort zu einem klösterlichen Leben eintraten, wurden zu einem Pründnerhaus oder zu einem Nonnenkloster oder zu einem Kanonissenstift, in dem die Schwestern allein sein wollten. Es kam aber auch vor, daß man die Brüder und Schwestern beschränkte, sie schließlich verdrängte und eine Spitalmeisterin oder einen Spitalmeister allein an der Spitze ließ.

Sehr verschieden waren natürlich auch die Spitalbauten. Es gab ganz große und geräumige Gebäude, oft aber auch bescheidene Häuser. Eines der schönsten Spitäl hatte Mailand mit vier großen Sälen, die auf eine Kapelle mündeten. In der Regel gehörte zu einem größeren Hospital Kapelle und Friedhof. Mit Vorliebe sah man bei der Anlage eines Spitals darauf, daß man es an einem Flusse oder Gewässer, oder in der Nähe von Toren und Brücken baute. Das fließende Wasser hatte man für die so wichtige Reinigung und zur Ableitung des Unrates sehr notwendig. War es ein großer Fluß, so konnte man gleich eine Mühle anlegen und das Mehl selbst mahlen. An den Toren und Brücken baute man gern der frischen Luft wegen und um die ankommenden Fremden gleich aufnehmen zu können.

Die Spitäl waren übrigens nur selten ausschließlich Krankenhäuser. Notleidende aller Art wurden aufgenommen. Ausgeschlossen waren nur Aussätzige, ansteckende Kranke anderer Art und Unheilbare. Sehr viele Spitäl wurden mit der Zeit Versorgungshäuser, wohin alleinstehende und arbeitsunfähige Männer und Frauen sich zurückzogen, um einen ruhigen Lebensabend zu haben,

den sie sonst nicht finden konnten, und sich auf einen frommen Tod vorbereiten zu können. Darum kaufte man sich gern Pfründen, um sich die Aufnahme für das Alter sichern zu können. Die Nahrung in den Spitälern war auch sehr verschieden. Neben voller Verpflegung erhielten die Insassen in manchen Spitälern nur einen Teil der Verpflegung, und man überließ es ihnen, sich das, was noch fehlte, in der Stadt zu erbetteln, was sie hauptsächlich an den Kirchen taten. Beliebt waren besondere Stiftungen, durch die den Spitalleuten etwas besonders Gutes an Nahrung zugeführt werden sollte. Man folgte dabei weniger vernünftiger Überlegung, als dem einfachen Drang eines guten Herzens, das den Armen etwas besonderes gönnte. Diese Sondergerichte hießen Pitanzen. Dazu gehörten Lieferungen von Weißbrot, Wein, Fleisch, Fischen, Obst, Feigen. Von ärztlicher Behandlung finden wir wenig Spuren. Es gab ja auch sehr wenig Ärzte. Mönche, Weltgeistliche, von denen manche sich eine gewisse medizinische Erfahrung verschafften, zog man zu Rate. In den meisten Fällen kurierte man mit Hausmitteln, so gut oder schlecht es eben ging. Die Bestimmungen über die Krankenpflege entsprachen im übrigen den Johanniterstatuten.

Das Pflegepersonal bildete einen Konvent, deutsch Samenung genannt. Es bestand meist aus Laienbrüdern und Laienschwestern, zu denen nur bisweilen Kleriker kamen. Es gab auch Schwestern, die einem Orden angehörten, z. B. Trinitarierinnen oder Schwestern vom dritten Orden des hl. Franziskus, Graue Schwestern, Schwarze Schwestern, die in Italien und in Flandern verbreitet waren. Häufiger waren es Schwestern, die keinem andern Orden angehörten.

Die Leitung steht einem Meister zu, auch prior oder provisor genannt. Wenn es ein Geistlicher ist, so heißt er Rektor. Der Vorsteher wird von der ganzen Genossenschaft gewählt oder, wenn ein Patron da ist, von ihm ernannt. Unter dem Meister steht eine meist von ihm ernannte Vorsteherin der Schwestern, eine Meisterin oder priorissa. Der Meister hat aber in allen wichtigen Sachen den Konvent zu fragen, ohne dessen Zustimmung er nichts tun darf. Die Aufnahme eines Bruders oder einer Schwester hatte der Konvent zu genehmigen. Nicht zugelassen wurden Verheiratete. In ganz kleinen Spitälern kommt es wohl vor, daß sie von Ehegatten geleitet werden. Sonst handelte es sich bei der Aufnahme wie um den Eintritt in eine religiöse Genossenschaft. Der Kandidat oder die Kandidatin hatte eine Probezeit durchzumachen, die meist ein Jahr dauerte. Dann hatte der oder die Eintretende die Gelübde der Armut, Keuschheit und des Gehorsams abzulegen. Die Aufnahmeformel entsprach der Augustinerregel, die auch in den meisten Spitälern befolgt wurde. Bei der Aufnahme wurde in den niederländischen Spitälern ein Gebetbuch und ein Brot überreicht. Die Tracht war die von Religiösen. Die Brüder trugen oft die Tonsur, wie die Templer. Die Schwestern hatten die Haare abgeschnitten. Man verwandte für die Kleidung nur gewöhnliche Stoffe von einer Farbe, meist schwarz

oder weiß. Dem entsprechend ist auch das ganze Leben ein klösterliches Gemeinschaftsleben. Die Brüder haben ein gemeinsames Refectorium und Dormitorium, ebenso für sich die Schwestern. Die Brüder dürfen nie die Räume der Schwestern betreten und sollen mit ihnen nur in Geschäften des Hauses und vor Zeugen reden. Zum Ausgehen haben Brüder und Schwestern die Erlaubnis des Meisters notwendig. In der Regel sollen sie nur zu zweien ausgehen. Der Meister hält einmal in der Woche mit den Brüdern, die Meisterin mit den Schwestern Kapitel, wobei Hausangelegenheiten besprochen, Verfehlungen gerügt und Strafen auferlegt werden. Wenn z. B. eine Schwester einen Kranken schlecht behandelt, beschimpft oder schlägt, muß sie einen Tag Stillschweigen halten und auf der Erde essen. Bei schweren Fällen waren die Strafen schwerer bis zur Einsperrung und Ausstoßung. Sobald man aber ernste Reue sah, neigte man immer wieder zur Milde und nahm auch Ausgestoßene, die großer Buße sich unterzogen, wieder auf.

Auch die Siechen haben sich der klösterlichen Ordnung einzu-fügen. Besonders in den Pfründenhäusern suchte man das durch-zuführen. Sie haben auch zu einem Kapitel zusammenzukommen, regelmäßig zu beten, sollen demütig werden, um ihre Krankheit ge-duldig zu ertragen, sich nicht überheben wegen der Barmherzigkeit, die ihnen angetan wird, sondern bedenken, daß solcher Dienst ihnen nur um Gottes willen erwiesen wird. Sie sollen unter sich friedfertig, dem Meister und der Meisterin gehorsam sein. Soweit sie es ver-mochten, wohnten sie in der Kapelle dem Gottesdienst bei. Bisweilen wurden auch in der Kapelle die Horen gebetet von denen, die nicht beschäftigt waren. Wer das nicht konnte, weil er kein Latein verstand oder kein Buch hatte, begnügte sich damit, eine bestimmte Anzahl von Vaterunsern und Ave Maria zu beten. Die beschäftigten Schwe- stern sollten nach der Verordnung von Montpellier täglich hundert Vaterunser und Ave Maria beten. Das sollten auch die Siechen tun, die es konnten. Zu bestimmten Zeiten hatten sie zu beichten und zu kommunizieren. Aber was man verlangte, war sehr verschieden. Das mindeste war zweimal im Jahre kommunizieren, sonst wohl viermal, achtmal, monatlich. Besonders bedacht war man auf die Gebete für die Verstorbenen, die immer im einzelnen geregelt waren. Das Mit-leid für die Verstorbenen war ja auch die Quelle so vieler guter Werke, die dem Spital zukamen.

Die schwersten und peinlichsten Aufgaben stellte der christlichen Liebestätigkeit damals die Pflege der Aussätzigen. Die schreckliche Krankheit des Aussatzes war meist unheilbar. Die Kranken siechten unter großen Schmerzen langsam dahin und flößten wegen der An-steckungsgefahr große Furcht ein. Schon vor den Kreuzzügen ist der Aussatz immer auch im Abendlande anzutreffen, aber die Kreuzzüge, der steigende Verkehr, das nahe Zusammenwohnen in den Städten haben die Ansteckungsgefahr natürlich vergrößert, und durch die vielen Maßregeln, die man damals ergriff, um die Krankheit einzu-

dämmen, hören wir natürlich in diesen Zeiten viel mehr von ihr als vorher. Jedermann sah ein, daß man sich auf das äußerste anstrengen mußte, die Gemeinschaft mit den Aussätzigen zu vermeiden. Aber es gab doch so manche Gesichtspunkte, die noch höher standen. Die Kirche wollte ihre Anschauung von der Unauflöslichkeit der Ehe nicht preisgeben. Sie erklärte, daß der Aussatz wohl ein Grund sei, um ein Verlöbniß rückgängig zu machen, aber nicht eine vollzogene Ehe lösen könne. Auch den Aussätzigen sollte es erlaubt sein zu heiraten. Die weltlichen Rechtssatzungen schwanken. Bei vielen galt der Grundsatz, daß der für aussätzig Erklärte als bürgerlich tot anzusehen sei, nicht vor Gericht erscheinen dürfe, sein Vermögen müßte durch andere verwaltet werden, Erbschaften sollten seinen Erben zufallen. Aber nicht überall war man so streng. Bisweilen gestattete man den Kranken die Verwaltung ihrer Güter, gab ihnen das Recht, Verträge abzuschließen, Schenkungen entgegenzunehmen. Aber die meisten waren doch tatsächlich, wenn nicht schon gezwungen, außerstande, sich selbst das Brot zu verdienen, und also auf die Mildtätigkeit anderer angewiesen, die doch nun wieder ängstlich darauf bedacht waren, ihren Verkehr zu meiden.

Im Interesse der Allgemeinheit mußte man alle Maßnahmen billigen, die den Verkehr mit den Aussätzigen so weit als nur möglich beschränkten. Die Durchführung solcher Maßnahmen war freilich in der damaligen Zeit immer noch sehr problematisch. Die Aussätzigen hatten eine besondere Tracht zu tragen, damit man sie von ferne erkannte. Dazu mußten sie auch noch eine Klapper in der Hand tragen und jedem Begegnenden ein Warnungszeichen geben. Natürlich durften sie weder in die Kirche noch in ein Wirtshaus gehen. Sie waren tatsächlich doch aus der menschlichen Gesellschaft verbannt und mit Abscheu gemieden. Es wurde ihnen untersagt, enge Wege zu gehen, wo die Gefahr der Berührung mit einem Begegnenden nahe war. Nur breite Wege sollten sie wählen und dann in der Mitte gehen. Der Abscheu wurde vermehrt, weil der Anblick der Schwerkranken, im Gesicht Verunstalteten oft ekelerregend war und von ihnen nicht selten ein abscheulicher Geruch ausströmte.

Aber gerade der Abscheu, den sie einflößten, war für den Heroismus der christlichen Nächstenliebe der Anreiz, sich darüber hinwegzusetzen. In vielen Heiligenleben lesen wir davon, wie dieser Heroismus geübt wurde. Er tritt uns besonders deutlich entgegen in dem Leben des heiligen Franz von Assisi. Als Franz in Spoleto den Entschluß gefaßt hatte, nur dem höchsten Herrn als seinem Gebieter zu dienen, und innerlich umgewandelt in seine Vaterstadt Assisi zurückgekehrt war, ging sein Bestreben darauf aus, sich in der Selbsterniedrigung zu üben. Der auf sein schönes Aussehen einst ängstlich bedachte junge Mann war bis dahin den Aussätzigen weit ausgewichen, wenn er sie nahen sah. Der Gedanke, daß er vielleicht selbst einmal so heillos entstellt werden könnte, hatte ihn stets mit Entsetzen erfüllt. Wohl hatte er Mitleid mit den Kranken gehabt, aber der

natürliche Abscheu war doch noch größer gewesen. Wenn er ihnen ein Almosen geben wollte, ließ er es durch Dritte reichen. Er mußte das Gesicht abwenden, so ekelte ihn der Anblick; der Geruch der Krankheit war ihm so unausstehlich, daß er sich schon von weitem die Nase zuhielt. Nun aber wollte er diese Gefühle und Empfindungen bezwingen. In einem heroischen Akt, der so recht der ritterlichen Tollkühnheit seiner Zeit entsprach, überwand er sich selbst. In der Nähe von Assisi traf er, hoch zu Roß, auf einen Aussätzigen. Kaum wandelte ihn wieder der Ekel bei dem Anblick des Unglücklichen an, da war er auch schon vom Pferde gesprungen, gab dem Kranken einen Denar — küßte ihm die Hand und ließ sich von ihm den Friedenskuß geben. Das genügte ihm noch nicht. Die Gelegenheit, die ihm hier nur geboten worden war, wollte er selbst suchen. Wenige Tage darauf begab er sich, die Tasche voll Geld, zu dem Aussätzigenhospital vor der Stadt, und mit dem Hochgefühl, das der Ritter inmitten der höchsten von ihm selbst aufgesuchten Gefahren empfindet, gab er jedem ein Almosen, küßte jedem die Hand. Seitdem waren ihm die Aussätzigen die liebsten Genossen. Ihnen zu dienen, erschien als eine der schönsten Beschäftigungen dem Rittersmann des höchsten Herrn.

Auch die heilige Elisabeth und die heilige Hedwig wandten mit Vorliebe den Aussätzigen ihre Fürsorge zu. Das Volk hatte für solchen Heroismus besonderes Verständnis, suchte ihn wenigstens in Gedanken nachzuahmen. In Deutschland zeigte sich das in den Beinamen, die man den Aussätzigen gab. Man nannte sie „die guten Leute“ und bezeichnete deshalb ein Aussätzigenhaus als „Gutleuthaus“, oder man gab ihnen auch die Beinamen „Gottes Sieche, Gottes liebe Arme, Märtyrer Christi“. Das entsprach ganz dem Geiste der Kirche, die ohne Unterlaß durch Ablass und Prediger zur Fürsorge für die Aussätzigen anzueifern suchte. Die Kirche befaßte sich auch in erster Linie mit ihrer Pflege und Unterbringung, und ihr war diese Fürsorge direkt übertragen, bis die Städte seit dem Ende des 13. Jahrhunderts in der Leitung der Aussätzigenhäuser an ihre Stelle traten.

Da Absonderung als das erste erkannt wurde, was zum Schutze der Gesunden notwendig war, so hielt die Kirche dazu an. Ärzte, Aufseher in Aussätzigenhäusern wurden mit der Untersuchung Verdächtiger betraut. War über einen Kranken das schwere Urteil gefällt, daß er auszusondern sei, so führte man ihn in Prozession zu dem für ihn bestimmten Hause, später zuerst zur Kirche, und gab ihm dort, nachdem er der Messe beigewohnt und kommuniziert hatte, das Aussätzigenkleid. Doch ist das Rituale, das später sehr umfangreich war und bisweilen vorsah, daß die Totenmesse abgehalten wurde, der der Kranke, auf einer Bahre wie ein Leichnam hingelegt, beizuwohnen hatte, erst am Ende des Mittelalters voll ausgebildet worden. Aber die Gebete und Ermahnungen gaben die Wünsche gut wieder, die die Kirche von Anfang an für den Kranken hegte. „Habe Geduld“, hieß es z. B. in einem der Formulare, „in deiner Krankheit,

denn unser Herr verachtet dich nicht wegen dieser Krankheit und trennt dich nicht von seiner Gemeinschaft; aber wenn du Geduld hast, so wirst du gerettet werden, wie es der Aussätzige war, der vor dem Palast des bösen Reichen starb und gleich ins Paradies getragen wurde.¹ Wie das Kleid des Aussätzigen gesegnet wurde, so auch die Handschuhe, die er bekam, um nichts mit der bloßen Hand anzurühren, und die Klapper, mit der er vor sich warnen sollte.

Dann brachte man den Aussätzigen in das Haus, das fern von der Stadt für diese Kranken bestimmt war, oder wenn kein solches da war, dann wurde er auf das freie Feld geführt, wo eine Hütte für ihn aufgeschlagen war. Deshalb nannte man die Aussätzigen auch die Fernsiechen, die Feldsiechen, die Sondersiechen. Vor der Hütte stellte man ein Kreuz auf, das oft auch blieb, wenn der Kranke ausgehoben hatte, und den Anfang für einen Kapellenbau bildete. Gern brachte man dem Kranken Almosen, Speisen und Trank oder Geld, wenn er mit seiner Klapper darum bat. Seit dem 13. Jahrhundert hatte fast jede Stadt ihr Aussätzigenhaus. Es wurde immer vor den Toren der Stadt, meist in einer abgelegenen Gegend, errichtet und bestand in der Regel aus einer sehr einfachen Kapelle mit Friedhof darum, Gebäuden für die Leiter des Hauses und die Bewirtschaftung, dann dem eigentlichen Krankenhaus. Das Ganze war von einer Mauer umschlossen. An manchen Orten verbot man überhaupt, aus dem Hofe zu gehen. In Sänti bei Luzern hatten die Bewohner zu schwören, daß sie das nicht tun wollten. Dann schickten sie wohl einen Mann mit einer Schelle in die Stadt, der für sie sammeln sollte. Aus der einstigen Aussätzigenkolonie Bürglen (Bourguillon) bei Freiburg in der Schweiz kam bis zum Jahre 1798 der Diener des Gutleuthauses jeden Sonntag in die Stadt und durchschritt die Straßen, mit seiner Glocke schellend, indem er Almosen für das Haus sammelte. Dasselbst zeigen der Chor und der Turm der Kirche heute noch, daß sie den einfachen Bestimmungen entsprachen, die verlangten, daß die Kapelle nicht die Pfarrkirche in den Schatten stellen solle, einen gewölbten Chor nur haben solle mit zwei Fenstern, ein Schiff mit nur zwei Arkaden, nach außen keinen Schmuck, einige Mauerstützen allein.

Der Patron der Kapelle war in Frankreich und Italien meist der hl. Lazarus oder die hl. Magdalena. Lazarus bedeutet im Romanischen soviel wie Aussätziger. Es formte sich daraus das französische *lâpre*. In Deutschland waren beliebte Patrone St. Georg oder St. Nikolaus. Aus der niederdeutschen Form St. Jürg für St. Georg bildete sich in Norddeutschland für die Aussätzigenhäuser die Benennung St. Jürghenhäuser. Aber es gab auch andere Patrone. Die Häuser beanspruchten schon bei ihrer Gründung und dann für ihren Unterhalt, nicht minder für die Ernährung der Insassen die christliche Nächstenliebe. So hören wir fortwährend von Stiftungen, Schenkungen, Sammlungen für die Aussätzigen bis zum Ende des 14. Jahr-

¹ Lallemand, Hist. de la charité III, 281.

hundreds. Da beginnt die Verbreitung der Krankheit nachzulassen, besonders in der wohlhabenden Bevölkerung, die mehr auf Gesundheitspflege halten konnte. Seit der Zeit gehen die Aussätzigenhäuser zurück, da man ihrer weniger bedurfte. Aber man gab ihnen im 12.—14. Jahrhundert reichlich. Auch waren die Wohlhabenden, die in ein Aussätzigenhospital kamen, angehalten, sich einzukaufen. Besonders reich bedacht wurden die großen Häuser, wie S. Lazare bei Paris, die es aber auch besonders nötig hatten. Könige, Äbte wetteifern mit einfachen Bürgern in Schenkungen. Die Bäcker sollten jeder in der Woche ein Brot geben, weil man meinte, daß sie durch die Hitze am Backofen dem Aussatz besonders ausgesetzt wären und also damit am ehesten zu rechnen hatten, daß sie das Haus einmal aufsuchen müßten.

Die innere Einrichtung der Aussätzigenhäuser ist wie die der anderen Spitäler verschiedenartig. Es gab Häuser, in denen gesunde Personen, Brüder und Schwestern, um Gottes Lohn die Kranken pflegten. Sie legen zeitweilige Ordensgelübde ab, stehen unter dem Bischof, tragen klösterliche Kleidung oft mit einem roten Tuch auf dem Ärmel und leben nach der Regel des hl. Augustin, ohne irgendeinem Orden anzugehören. Es werden ihnen in ihren Regeln besondere Vorschriften gegeben, um so weit als möglich die Ansteckungsgefahr zu meiden. Sie sollen nicht mit den Kranken essen, nicht mit ihnen Würfel spielen. Die Zahl der Pfleger und Pflegerinnen wechselt. Man achtet darauf, daß es nicht zuviel werden, damit sie die Einkünfte des Hauses nicht aufzehren. Die Pflegebrüder verschwinden schon nach dem 14. Jahrhundert, die Pflegegeschwestern werden allmählich durch Dienstmädchen ersetzt. Am Anfange des 13. Jahrhunderts haben Franziskaner gern auch in Aussätzigenhäusern gepflegt. Dann war es der Ritterorden des hl. Lazarus, der sich besonders der Aussätzigenpflege widmete und für sie Hospitäler unterhielt. Im 12. Jahrhundert gegründet in Jerusalem, verlegte er, wie wir schon sagten, im 13. Jahrhundert seinen Hochmeistersitz nach Boigny bei Orléans. Er zählte viele Niederlassungen — 3000 sollen es gewesen sein in den christlichen Ländern. Aber die Krankenpflege begann mit dem 14. Jahrhundert nachzulassen. Der Orden fühlte sich mehr als Ritterorden, und bei den Komtureien, die er besaß, war dann von Krankenpflege nichts mehr zu hören. Auch der italienische Orden der Kreuzträger hat sich der Aussätzigen angenommen. Er unterhielt in Italien und im Heiligen Lande vierzig Häuser für Aussätzige.

Oft gab es kein klösterliches Pflegepersonal in den Aussätzigenhäusern, und dann lebten die Aussätzigen allein wie eine Klostergemeinde nach Statuten, die alle einen stark klösterlichen Charakter haben. Der Bischof von Lübeck gab 1260 dem Hause Schwartau eine Regel für zwölf aussätzige Männer und ebensoviele kranke Frauen, die Brüder und Schwestern heißen, einen Magister und eine Magistra sich aus ihrer eigenen Mitte wählen. Nach drei Monaten Probezeit kann der Kranke in die Bruderschaft eintreten und erhält Tonsur

und Skapulier. Wer der Bruderschaft nicht beitreten will, darf im Hause bleiben, muß aber bezahlen. Niemand darf etwas persönlich besitzen. Zweimal in der Woche wird Kapitel abgehalten.

Ein solches religiöses Zusammenleben war gerade für diese Kranken eine große Wohltat. Es hob sie aus ihrer so leicht verzweifelten Stimmung, sicherte die Zucht, die bei dem reizbaren Gemüt der Kranken oft gefährdet war, und bot den aus der Gesellschaft Ausgestoßenen eine neue Gemeinschaft, in der sie sich betätigen, für andere mitsorgen konnten, sich nicht mehr als ganz unnütz anzusehen brauchten, brachte ihnen vor allem die Tröstungen, die allein die Religion Unheilbaren bieten kann, indem sie auf das Jenseits weist, wo es keine Gebrechen gibt und eine ewige, selige Gemeinschaft winkt. In der Kapelle wohnten sie täglich, soweit sie es vermochten, der Messe und den Stundengebeten bei, beteten auch für die Wohltäter und die Verstorbenen, und war einer von ihnen am Sterben, so geleiteten sie ihn mit ihren Gebeten in die Ewigkeit.

Ferner haben wir noch unsere Aufmerksamkeit den verschiedenen anderen Notleidenden zuzuwenden, für die man, so gut es ging, sorgen wollte. Zuerst richten wir noch einmal unsere Blicke auf das, was für die Pilger und Reisenden getan wurde. In den Zeiten der Kreuzzüge und des aufstrebenden Handels nahmen nicht nur die Kreuzfahrer und Händler, sondern auch die Pilger zu. Ein Wandertrieb schien viele zu ergreifen. Man pilgerte aus innerem Drang, um ein Gelübde zu erfüllen, sich einer Bußwallfahrt zu unterziehen, die wegen schwerer Missetat auferlegt war, auch von Inquisitoren verordnet werden konnte.

Die größte Masse der Pilger zog in diesen Zeiten nach Jerusalem. Jedes Jahr schifften sich Tausende von Pilgern in Venedig, Pisa, Genua, St. Gilles, Marseille ein. Rom und Santiago de Compostela blieben weiter alte Wallfahrtsziele, die immer größere Massen anzogen. Dazu kamen neue Wallfahrtsorte, die eine mehr oder minder große Anziehung ausübten, das Grab des hl. Erzbischofs Thomas in Canterbury, in Frankreich Notre Dame de Rocamadour, Mont-Saint-Michel, Notre Dame du Puy, in Deutschland Maria Einsiedeln, und am Ende des Mittelalters besonders die Heiligtümer in Aachen und Köln, wohin Scharen von Pilgern auch aus Ungarn und den slawischen Ländern kamen.

Für diese Pilger wurde nicht nur in den Wallfahrtsorten selbst gesorgt, die das Ziel ihrer langen Reise waren. Auch unterwegs mußte für die zu Fuß reisenden Unbemittelten Sorge getragen werden. Dafür bildeten sich verschiedene Genossenschaften. Die Orden von Altopascio und Santiago de Compostela kennen wir schon. Der Orden von Altopascio (S. Jacques de Hautpas) widmete sich, nachdem er im Jahre 1239 die Johanniterregel angenommen hatte, in weiterem Umfange den Pilgern und gründete im 14. Jahrhundert ein Pilgerhaus in Paris, das jede Nacht vierzig bis fünfzig Arme beherbergte. In Spanien wurde für die Compostelapilger 1229 die Hospitaliter-

brüderschaft von Burgos gegründet, die in Spanien und Südfrankreich mehrere Hospize an den Pilgerstraßen unterhielt. In Pamplona gab es ein Pilgerhaus, das 400—500 Pilger beherbergen konnte. In Genf wird im 13. Jahrhundert das Hospiz Notre Dame du Pont erwähnt. In Deutschland nannte man die Pilgerhäuser oft Elendsherbergen für die Pilger, die in das Elende, in das fremde Land pilgern. Wir finden sie unter diesem Namen besonders im Harz, wo sie meist von Heilig-Geist-Bruderschaften geleitet wurden. Am Ausgange des Mittelalters sind sie fast in allen Städten anzutreffen. Sie sorgen besonders dafür, daß ein Fremder, der bei ihnen stirbt, ein würdiges christliches Begräbnis erhält.

Die beiden großen Orden, die sich den Gefangenen in den Maurenstaaten widmeten, ihren Loskauf herbeizuführen suchten, der Trinitarierorden und der Mercedarierorden, wurden von uns in anderem Zusammenhang erwähnt.¹

Der Waisen- und Findelkinder nahmen sich schon der Johanniter- und Heilig-Geist-Orden an. Es gab aber auch besondere Häuser für Findelkinder, weniger in Deutschland als in Italien und Frankreich. In Mailand erscheinen nach dem schon im 8. Jahrhundert gegründeten Findelhaus des Priesters Datheus zwei neue im 11. und 12. Jahrhundert. Florenz besaß eines im 12. Jahrhundert zu S. Gallo, zu dem später noch zwei andere kamen. Im 13. Jahrhundert finden wir solche Häuser in Pisa, Siena, Cremona. In Mirandola gab es eine Bruderschaft, die sich der Findelkinder annahm. In Frankreich waren in den allgemeinen Hospitälern, die man mit dem schönen Namen Hôtel-Dieu oder Maison-Dieu bezeichnete, hier und da besondere Abteilungen für Findelkinder, so in Nantes, im Hôtel-Dieu von Paris, in Douai.

Die Kinder wurden an den Kirchentüren niedergelegt, um sie der christlichen Nächstenliebe anheimzustellen, oder ohne weiteres in das flaus gebracht, das sie aufnahm. In Florenz gab es seit dem 15. Jahrhundert an der Kirche S. Maria della Scala eine Wiege aus Marmor, in die man die Kinder hineinlegen konnte. Das erste, was man an den Kindern vornahm, war, daß man sie taufen ließ, gleichviel ob sie mit oder ohne Salz eingebracht wurden (*sive cum sale sive sine sale reperiatur*), wie das Konzil von York vom Jahre 1195 sagt.² Die Eltern pflegten nämlich in die Kleider der Kinder, die getauft waren, etwas Salz beizulegen, wenn sie damit sagen wollten, daß die Kinder schon das Sakrament der Taufe empfangen hätten. Dann war es eine Notwendigkeit, für die Kinder Ammen in der Stadt oder auf dem Lande zu suchen. Größere Findelhäuser hatten darum immer Sorge, sich Ammen zu sichern, die man bezahlte. Wenn das Kind nach 15 bis 18 Monaten entwöhnt wurde, kam es wieder in das Findelhaus, wo man es aufzog, bis man die Knaben in eine Lehre geben konnte. Die Mädchen, die nicht in ein Kloster eintraten, verheiratete man,

¹ Siehe oben S. 305 ff.

² Conc. Eborac. c. 4. Mansi XXII, 653.

indem man ihnen eine kleine Mitgift gab. Das tat man besonders gern in Italien. So sorgte man auch für Waisenkinder. In Deutschland zog man es vor, Findel- und Waisenkinder einzelnen Frauen zur Pflege zu übergeben. Ein erstes „Fundenkindlin Hus“ treffen wir im 14. Jahrhundert in Freiburg im Breisgau und dann auch in Ulm.

Ein großes Blindenspital errichtete König Ludwig der Heilige in Paris. Es hieß „Quinze vingts“, denn es war für $15 \times 20 = 300$ Blinde bestimmt. Aber es war nur ein Unterkunftshaus „domus hospitalitatis“, wo die Blinden als Brüder und Schwestern zusammenwohnten. Ihren Lebensunterhalt mußten sie sich selbst durch Bettel verschaffen. Da die Bliden niemand führte und sie durch Schreien sich bemerkbar machten, war ihr Erscheinen auf den Straßen jämmerlich. Man kritisierte das darum nicht mit Unrecht. Schon vorher hatte Wilhelm der Eroberer in der Normandie Unterkunftshäuser für Blinde gegründet. Im 13. Jahrhundert sorgte für die Blinden ein Haus in Chartres „les Six-Vingts“ genannt.

Am wenigsten tat man für Geisteskranke im Mittelalter. Man begriff es noch nicht, daß man es mit Kranken zu tun hatte. Man ließ sie laufen, so lange sie keinen Schaden anrichteten, oder sperrte sie ein, oder wies sie aus der Stadt. Das erste Irrenhaus scheint ein in Hamburg 1375 gegründetes gewesen zu sein, das man „Tollkiste“ nannte. Dann folgen im 15. Jahrhundert noch einige, aber spärlich. In Spanien hatte, wie schon früher gesagt, der Mercedarier Juan Joffre Gilabret zu Valencia das erste Zufluchtshaus für Irrsinnige gegründet.

Um so mehr ist es anzuerkennen, daß man sich im 13. Jahrhundert der unglücklichen Geschöpfe annahm, die sich der Prostitution ergeben hatten. Es ist ja leicht einzusehen, daß man im 13. Jahrhundert, in dem die Städte wuchsen, so viele Männer auf der Kriegsfahrt begriffen waren, das Universitätswesen in den Goliarden bald auszuarten begann, diesem bösen sozialen Übel in erhöhtem Maße gegenüberstand. Über liederliche Weiber im Heere der Kreuzfahrer wurde oft geklagt, namentlich beim dritten Kreuzzug. Ludwig IX. hatte die strengsten Bestimmungen erlassen, um sein Heer davon zu befreien.

Papst Innocenz III. wies die Christenheit am 29. April 1198 durch ein allgemeines Schreiben auf diesen Notstand hin. Er forderte alle auf, an der Bekehrung der Dirnen mitzuarbeiten. In dem Bestreben, ihnen eine ehrbare soziale Stellung zu verschaffen, zögerte er nicht, gutgesinnte Männer aufzufordern, öffentliche Dirnen zu heiraten, indem er ihnen dabei die Vergebung ihrer Sünden versprach.¹ Um diese Zeit bemühte sich für die unglücklichen Mädchen der Pfarrer Fulco von Neuilly in Paris — eine prächtige Seelsorgergestalt —, der einem christlich-sozialen Prediger unserer Zeit gleicht und die Begeisterung für den vierten Kreuzzug in Paris entflammte. Er

¹ Migne P. I. 214, col. 102.

wurde hoch verehrt von Jakob von Vitry, der über die Frauen seiner Zeit böse Worte schreibt: „Geputzt seien sie nach Dirnenart mit gekräuselten Haaren, von Gold und Perlen strotzend, in kostbaren Gewändern; mit Tänzen, Wahrsagen, Zaubereien zögen sie unvorsichtige Männer mit sich in den Abgrund . . . Die öffentlichen Dirnen aber ständen in Paris überall auf allen Plätzen und Straßen, und wenn einer nicht in ihre Häuser kommen wollte, so verhöhnten und verleumdeten sie ihn.¹ Fulco nahm einen andern Priester Petrus de Rossiac als seinen Beistand und begann mit ihm, in den Kirchen, auf den Plätzen, in Versammlungen den Dirnen Buße zu predigen. Einige brachte er zum Heiraten, andere zogen als Büsserinnen mit nackten Füßen aus Paris. Für die übrigen, die sich bekehrten, suchte er ein Unterkunftshaus zu gründen und sammelte selbst dafür die Mittel. Es gelang ihm, ein Haus zu erwerben, in dem er die Schützlinge zu einem Leben der Buße und des Gebetes unter der Leitung von ehrbaren Frauen zu bringen suchte. Es entwickelt sich daraus eine Genossenschaft, die 1204 die Cistercienserregel annimmt, dann 1206 zur Abtei vom hl. Antonius erhoben wird.

Das Beispiel Fulcos fand Nachahmung. Um bei Frankreich zunächst zu bleiben, so erwähnen wir noch, daß ein Bürger Bertrand von Marseille 1272 eine Genossenschaft von Religiösen bildete, die, nach der Regel des hl. Augustin lebend, die Bekehrung der Prostituierten herbeizuführen suchten. Die Genossenschaft wurde von Papst Nikolaus III. zum Orden erhoben. Die Bekehrten wurden dann auch zu einer Genossenschaft frommer Büsserinnen zusammengeschlossen. Wir finden dann noch mehrere solcher Häuser in Frankreich, in Italien (Rom, Bologna, Messina), in Akkon, wo es am schlimmsten mit der Prostitution gestanden zu haben scheint, und anderwärts. Aber noch mehr als diese einzelnen Häuser interessiert uns die größere Organisation, die mehrere Häuser in Deutschland vereinte, die „Sorores poenitentes b. Mariae Magdalenae in Alemania“, die man auch die Büsserinnen der hl. Maria Magdalena, die Magdalenerinnen, nach ihrer Kleidung die Weißfrauen oder auch die Reuerinnen nannte. Den Anstoß zur Gründung des Ordens gab ein in Mainz durch den Kardinallegaten Konrad von Zähringen abgehaltenes Konzil i. J. 1225, das eine Art von allgemeiner Mission zur Besserung der Sitten in Deutschland herbeiführen wollte. Der Kardinal Konrad beauftragte mit der Predigt den Kanonikus Rudolf von Hildesheim, der besonders die Bekehrung der unsittlichen Wandel ergebenden Mädchen, die in Deutschland „fahrende Weiber“ genannt wurden, herbeiführen sollte. Als er von seinen Erfolgen in Worms und Straßburg zu Rom berichtete, gründete Papst Gregor IX. für die Bekehrten, die in einem Kloster Unterhalt suchten und Buße tun wollten, 1227 den Orden, indem er ihm zuerst die Cistercienserkonstitutionen als Norm gab. Doch 1232 stellte der Papst den

¹ Hist. occident. c. 4, 7. Ed. Duaci 1597, p. 269, 278.

neuen Orden unter die Augustinerregel und schrieb ihm die Institutionen des Klosters von S. Sisto in Rom vor, wohin der hl. Dominikus die ersten Institutionen des Dominikanerinnenklosters von Prouille übertragen hatte. Der Orden war ein Doppelorden, hatte einen männlichen und einen weiblichen Zweig. Die Schwestern lebten in strenger Klausur dem Chorgebet und der Handarbeit unter einer Priorin. Der männliche Zweig, aus Priestern und Konversbrüdern bestehend, sollte die Fürsorge um die Schwestern in die Hand nehmen, die Priester die geistliche Leitung, die Laienbrüder die Verwaltung. Sie lebten auch nach der Regel des hl. Augustin, hatten an ihrer Spitze einen von ihnen gewählten Prior. Die Priors verschiedener Provinzen unterstanden einem Provinzial, und über diesen hatte die Leitung des ganzen Ordens der praepositus generalis oder praepositus maior. Um 1280 hatte der Orden seine kurze Blüte. Aber er hatte unterdessen seinen Zweck schon geändert. Das strenge Leben der Schwestern, die gute Ordnung in den durch Geschenke zu Wohlstand gekommenen Häusern zog weniger schiffbrüchig gewordene Frauen und Mädchen an, als solche, die in einen wohlgeordneten weiblichen Orden eintreten wollten. Vornehme Familien übergaben den Schwestern ihre Töchter zur Erziehung. Aus den armen büßenden Schwestern, wie sie sich früher nannten, wurden die „dominae poenitentes“, die Bußdamen; sie ließen sich darum auch nachher lieber Weißfrauen nennen. Im 14. Jahrhundert können wir von ihnen einige 40 Klöster in Deutschland aufweisen. Bald zeigte sich aber, daß die Organisation zu gekünstelt war, zumal der ursprüngliche Zweck nicht mehr vorlag. Der männliche Zweig hatte keinen rechten Daseinsgrund als Anhängsel der Schwesternklöster und kam nicht zur Entwicklung. Es fehlte der Zusammenhang mit einem großen Orden, wie ihn z. B. die Dominikanerinnenklöster an dem Dominikanerorden hatten. Der Mangel einer festen Leitung führte dazu, daß die einzelnen Konvente Anschluß an andere Orden suchten, die einen bei den Dominikanern, andere bei den Franziskanern. Aus dem Mittelalter hat sich allein das 1320 gegründete Kloster Lauban in Schlesien in die Jetztzeit herübergerettet.

Für den ursprünglichen Zweck sorgten weiter einzelne Häuser, in denen man bekehrte Prostituierte als Bußschwestern, „sorores de poenitentia“, unterbrachte, die man dann in Deutschland auch „Bekehrte Frauen“ nannte. Solche Häuser gründete der Scholar Heinrich von Hohenberg 1302 in Speier, 1309 in Straßburg.

Wir beschließen diese Übersicht über die verschiedenen Werke der Nächstenliebe, die im 12. und 13. Jahrhundert meist begonnen wurden, um dann bis zum Ende des Mittelalters weiter entwickelt fortzuleben, indem wir noch einmal auf die vielen Spenden hinweisen, die Notleidenden vornehmlich in Brot, Käse, Wein von Weltgeistlichen, hohen und niedrigen, Klöstern und Laien zugewendet wurden. In den Zeiten von Hungersnöten wurden die Spenden natürlich überall gesteigert. Sie wurden auch als Bußwerke auferlegt. So verordnete wohl das

Inquisitionstribunal, daß ein Büsser während des ganzen Lebens einen Armen unterhalten sollte. Es gab kein freudiges oder trauriges Ereignis in einem Hause, einem geistlichen oder weltlichen, ohne daß man die Armen bedachte. Bei dem Feste des Ordensstifters, der Einkleidung eines neuen Mitgliedes spendete man in Klöstern in erhöhtem Maße; bei einer Hochzeit im Bürgerhause, einer Taufe oder Schwertleite in dem Herren- oder Herrscherhause sollten die Armen auch eine besondere Freude haben. Oder man dachte deshalb an sie, weil man sich bei dem Ausblick in die Zukunft ihre Fürbitte sichern wollte. Darum bedachte man auch die Armen bei Beerdigungen und Jahrzeitgottesdiensten, und meist hatte der Verstorbene schon im Testamente dafür Vorsorge getroffen. Mitunter werden ewige Vergabungen gemacht, kleinere und größere, jedes Jahr für den Todestag oder für jede Woche einmal oder mehrmal.

Eine besondere Hervorhebung verdienen noch die Armenspeisungen, die Mandate hießen und an die Klostersitte anknüpften, den Armen die Füße zu waschen. Diese Fußwaschung wurde in feierlicher Weise am Gründonnerstag vorgenommen, während der Chor sang: „Mandatum novum do vobis“, und wurde deshalb Mandat genannt. Das Mandat wurde in den Klöstern aber öfters vollzogen, in Cluni täglich vom Fastenbeginn bis zum 1. November, sonst nach der Benediktinerregel jeden Samstag. Für die mit den Fußwaschungen verbundenen Armenspenden hatten besondere bischöfliche oder klösterliche Höfe aufzukommen. Die Armenspenden in Verbindung mit solchen Fußwaschungen gingen wohl auch an Stadtpfarreien über.

In Flandern waren überall sogenannte Armentafeln, Tafeln Gottes eingerichtet, Pfarrstiftungen oder Gemeindestiftungen, aus denen Spenden in Geld, Kleidung, Naturalien verabfolgt wurden und deren Verwaltung den Schöffen anvertraut war.

In der französischen Normandie vereinigte man sich gern zu Verbrüderungen, um für eine würdige Bestattung der Pfarrgenossen zu sorgen. Die Mitglieder der Bruderschaft, die die verschiedenen Ämter, welche bei der Beerdigung erforderlich waren, unter sich verteilten, trugen dann bei der Beerdigung ein besonderes Gewand, unterstützten sich auch gegenseitig in der Not und vollzogen am Gründonnerstag an zwölf Armen das Mandat.

Die Sorge um das Seelenheil im Jenseits, um das Heil der eigenen Seele wie der Seelen lieber Angehöriger, bildete den Hauptanlaß für die vielen Werke der Nächstenliebe, die aus Stiftungen hervorgingen oder aus solchen immer von neuem unterhalten wurden. Man nannte darum solche Widmungen und Stiftungen Seelgerät, wobei dem zweiten Bestandteil des Wortes ein Begriff zugrunde lag, den wir in den Wörtern Vorrat, Hausrat haben, oder das Wort Rat in dem Sinne von Fürsorge genommen wurde, wie wir es „in Rat schaffen, Rat wissen“ haben.¹

¹ Vgl. zum folgenden die Rektoratsrede von Alfred Schultze: Der Einfluß der Kirche auf die Entwicklung des german. Erbrechts in Zeitschr. der Savigny-Stift. f. Rechtsgesch. Germ. Abtl. XXXV (1914).

Dabei wurden heidnische germanische Gewohnheiten in christlichem Sinne umgeändert und anderseits römische Rechtsformen für die Durchbrechung alter Sippenanschauung und für Einführung freien Verfügungsrechtes verwertet. Bei den Germanen gab es kein Erbrecht. Die wirtschaftlichen Güter verblieben den überlebenden männlichen Gliedern der Hausgemeinschaft. Die Gegenstände des persönlichen Bedürfnisses, Kleidungsstücke, Waffen, Roß, nahm der Tote mit ins Grab, oder sie wurden mit ihm verbrannt. Die Überlebenden brachten dann Totenopfer dar in Viehopfern, Speise- und Trankopfern. Die christliche Kirche leitete diese Gesinnung dazu über, daß man etwas für das Leben der Seele im Jenseits opferte, indem sie aus dem Totenkult den Seelenkult machte. Durch gute Werke sollte für die Seele des Verstorbenen gesorgt werden. Die alte Totengabe, das Heergerät, das Roß, die Waffen, fielen als Seelschatz, wie es im angelsächsischen Recht hieß, oder als Mortuarium, Totengabe, der Kirche zu, damit sie für das Seelenheil des Verstorbenen ihre Gebete, insbesondere das Meßopfer, darbringe. Bei dem Bauern und Städter beschränkte sich die Gabe auf das beste Vieh oder Kleid, das Besthaupt. Bei den Frauen wurde das Bestkleid auch Gewandfall genannt. Daraus wurde auf dem Lande die bauerliche allgemeine Abgabe, die auch weltliche Leib- und Grundherren beanspruchten.

Die Sorge um das Seelenheil gab dann weiter den Anstoß dazu, daß die alte germanische Hausgemeinschaft gelockert wurde, indem unter der Einwirkung römischer Rechtsnormen zunächst eine beschränkte Testierfreiheit in der Form aufkam, daß der Hausvater das Recht erhielt, über einen Teil des gemeinschaftlichen Hausgutes zu verfügen. Der Freiteil wurde geschaffen, aus dem der Hausvater zur Sicherung seines Seelenheils der Kirche Vermächtnisse zuweisen konnte. Durch Gesetze Karls des Großen und Ludwigs des Frommen wurden diese Vergabungen geschützt.¹ In der Regel betrug der Freiteil ein Drittel. Es entsprach diese Teilung dem Sohneskopfteil, den Augustinus einst als Almosen für das Seelenheil angeraten hatte.² Die Kirche schärfte es jetzt als Christenpflicht ein, daß einer so durch Vergabungen an Arme oder die Kirche für sein Leben im Jenseits sorge. Sie bildete deshalb die Testierungsfreiheit nach römischem Muster weiter aus, indem sie das kanonische Testament vor dem Pfarrer und zwei oder drei Zeugen schuf, bei Verfügungen zu frommen Zwecken sogar auch mündliche Erklärung genügen ließ.³ Seelgerät und Testament waren zuerst gleichbedeutend, da die frommen Vergabungen lange Zeit in den letztwilligen Verfügungen die Hauptsache bildeten und die Testamentsvollstrecker in der Regel Kleriker waren. Daß die Stellung, welche die Kirche damit erhielt, mißbraucht werden konnte, erkannte man wohl, und früh schritten die Päpste dagegen ein.⁴

¹ M. G. Capitularia I, 113 c. 6; 282 c. 6.

² Siehe Bd. I, S. 76. Die Stelle aus Augustins Sermo 355 wurde in das Kanon. Recht aufgenommen: c. 8, C. 13, qu. 2.

³ c. 4 u. 10 X de testamentis III, 26.

⁴ c. 42 X de Simonia V, 3.

So sehr auch immer wieder solche Mißbräuche gerügt werden mochten, die Testierungsfreiheit, welche die Kirche schuf, indem sie den Blick der Gläubigen auf das Jenseits richtete, war auch für das soziale Leben im Diesseits eine große Wohltat. Der Christ wurde daran gewöhnt, an die sozialen Nöte seiner Umgebung zu denken. Gewaltiges wurde damit geleistet. Hunderte von Spitälern konnten so in den Städten errichtet und unterhalten werden, wo überall Kranke und Notleidende gepflegt wurden von Brüdern und Schwestern, die es um Gottes willen taten. Der sichtliche Segen, den diese Anstalten stifteten, regte dann wieder weiter zu großen und kleinen Vermächtnissen, Stiftung von Freibetten, Beigaben zur Ernährung, zur Ausstattung und Ausschmückung von Haus und Kapelle an. Auch im weiteren Sinne lernte man sozial denken. Wie man Vermächtnisse für Brücken und Wege machte, so auch für allerhand Notdurft der Stadt, für Dämme und Deiche, Mauern und Gräben.

Eine besondere Erwähnung verdienen noch in diesem Zusammenhang die sogenannten Seelbäder. Den Namen verstehen wir nun leicht. Es sind Bäder, die für Arme gestiftet werden zum Heil der eigenen Seele oder der Seele eines Verstorbenen. Auf Bäder legte man mit Recht hohen Wert. Die Klöster hatten in der Regel Badestuben. Dem Ritter, der nach weiter Fahrt auf einer Burg als Gast einkehrte, wurde ein warmes Bad angeboten. Daß die Armen auch zu einem Bade kamen, sah man bald in den Städten für ein Werk christlicher Nächstenliebe an. Fromme Personen bereiteten gern Armen ein Bad, waren persönlich wohl dabei behilflich. So kam man auf den Gedanken, daß man öffentliche Bäder stiftete. Bürger von Lucca stifteten schon 818 ein Armenbad neben der Kirche von S. Silvester. Seit dem 13. Jahrhundert finden wir fast in allen Städten freie Bäder oder Armenbäder, die man zum Seelenheil stiftete und Seelbäder benannte. Der Inhaber einer Badestube hatte allen, die es um Gottes willen beehrten, ein Bad zu geben, die Armen frei zu bedienen und ihnen auch wohl zu Ader zu lassen oder sie zu schröpfen. Gewöhnlich erhielten sie nach dem Bade noch ein Brot. Die Stiftung der Seelbäder wurde von der Kanzel in der Pfarrkirche verkündet.

Die Wohltätigkeitswerke verschiedenster Art wurden noch durch eine besondere kirchliche Einrichtung außerordentlich gefördert, die erst in den Zeiten der Kreuzzüge deutlicher in die Erscheinung tritt, die Einführung des Ablasses. Er hat eine lange Vorgeschichte, deren Aufhellung den Forschern Mühe genug machte. Dabei ist zunächst von der kirchlichen Lehre auszugehen, daß der Ablass eine von der Kirche außerhalb des Bußsakramentes erteilte und vor Gott gültige Nachlassung der zeitlichen Sündenstrafen ist. Er hängt demnach mit der alten kirchlichen Bußpraxis zusammen, die für jede einzelne schwere Sünde Bußwerke von verschiedener Dauer und verschiedener Art vorsah, meist strenges Fasten. Die strengen Vorschriften ließen sich nur schwer aufrechterhalten. Man führte zuerst in Irland und England im 7. Jahrhundert die sogenannten Redemptionen oder Ab-

lösungen ein. Durch dieselben wurden langdauernde Bußwerke, vornehmlich längeres Fasten, in leichtere Bußwerke umgewandelt, besonders in Gebete und Geldspenden für gute Zwecke. Diese Umwandlung nahm von Fall zu Fall der Beichtvater im Bußgericht vor. Mit den Redemtionen verbreitete sich die Anschauung, daß man die von den kirchlichen Organen auferlegten Bußwerke durch Almosen ablösen könne. Man kam dazu, daß es dem Büßer überlassen war, ob er die kanonische Buße verrichten oder sie sich durch den Beichtvater in ein anderes, gewöhnlich leichteres Werk umwandeln lassen wollte. Nun war nur noch ein kleiner Schritt zur Einführung von generell verliehenen Ablässen, durch die einem jeden, der gewisse Bedingungen erfüllen wollte, eine Ermäßigung der Buße zugesagt wurde bis zum gänzlichen Erlaß, der freilich nur ausnahmsweise von den Päpsten bewilligt wurde. Papst Urban II. erklärte vor dem ersten Kreuzzug am 19. September 1096, daß er den Teilnehmern am Kreuzzuge für die Sünden, die sie recht gebeichtet haben werden, die ganze Buße erlasse, und auf dem Konzil von Clermont hatte er vorher 1095 sich dahin ausgesprochen, daß den Kreuzfahrern die Heerfahrt für die ganze Buße angerechnet werde, wodurch ersichtlich ist, daß der Abiaß zugleich eine Bußumwandlung war. Schon vorher, seit dem 9. Jahrhundert, war von den Päpsten Büßern, die eine Wallfahrt nach Rom unternommen hatten, ein Teil der Buße erlassen worden, zunächst von Fall zu Fall, bis im 12. Jahrhundert der generelle Rompilgerablaß geschaffen wurde. Unterdessen hatten auch Bischöfe seit dem 11. Jahrhundert, zuerst in Nordspanien und im südlichen Frankreich, generell einen Teil der Buße erlassen für Besuch von Kirchen, Beiträge zum Kirchenbau oder zur Gründung eines Spitals. Dabei wurde gesagt, wie viel der Bußstrafen erlassen wurde: ein Viertel, ein Drittel oder die Hälfte. Noch mehr üblich wurde es, die Buße nach bestimmten Zeitmaßen zu erlassen. Man erteilte Erlasse von zehn, zwanzig, vierzig Tagen oder von einem Jahre. Das bedeutete, daß demjenigen, der des Ablasses teilhaftig wurde, diejenige zeitliche Strafe im Fegfeuer nachgelassen sein sollte, die er durch eine kirchliche Strafe von zehn, zwanzig, vierzig Tagen oder einem Jahre vor Gott abgetragen haben würde. Voraussetzung war immer, daß sich der Gläubige durch Reue und Beichte den Nachlaß der Schuld von Todsünden erwarb. Gern griff man zu den Almosenablässen, die an eine Geldspende für irgendein gutes Werk geknüpft waren, da die Sorge um das Seelenheil alle beschäftigte. Daß damit viel Gutes geschaffen wurde, ist ebenso einleuchtend, wie es zweifellos ist, daß dem die altchristliche Anschauung zugrunde lag, daß Almosenspende zur Tilgung der Sünden und Sündenstrafen beitragen könne.

Unzählige Kirchenbauten sind durch Ablässe zustande gekommen. Nicht weniger geschah so für Wohltätigkeitsanstalten aller Art, für Spitäler, Pilgerhospize, Waisenhäuser in erster Linie. Päpste und Bischöfe wetteiferten durch Erteilung von Ablässen, die christliche Nächstenliebe anzuregen, an die oft in den Ablassbriefen in schöner

Weise erinnert wird. Bischöfe sollten dafür anfangs nur Ablässe von höchstens vierzig Tagen spenden. Erst Klemens V. gestattete ihnen, bis zu hundert Tagen zu gehen. Die verschiedenen Spitalorden wie die Ritterorden, die auch für ihre Krankenhäuser darauf angewiesen waren, suchten sich eigene Ablässe zu verschaffen. Es gab fast kein Werk der christlichen Liebestätigkeit, das durch die Ablässe nicht Förderung erhielt, und alle Stände wurden dazu angeregt. Eine Provinzialsynode von Ravenna, die 1286 in Forlì abgehalten wurde, verlieh jedem Bischof der Provinz einen Ablass von hundert Tagen, wenn er einmal im Tage vier Arme eine ganze Woche hindurch speise. Äbte sollten den gleichen Ablass gewinnen, wenn sie so zwei Arme speisten, Archidiakone, Erzpriester, Pröpste, wenn sie so einen Armen speisten, andere Kleriker, wenn sie nur einmal einen Armen beköstigten. Wer einem Armen ein neues Kleid schenkte, dem wurde ein Ablass von einem Jahre bewilligt, wer ein altes Kleid gab, erhielt vierzig Tage Ablass. Der päpstliche Legat Erzbischof Albert von Riga gewährte 1265 denjenigen einen Ablass, die Schiffbrüchigen um Gottes willen beistanden, ähnlich der Kardinallegat Guido. War das nicht noch mehr wert als die Erteilung einer Rettungsmedaille? Viele Ablässe wurden denjenigen zuteil, die Gefangene, besonders von den Sarazenen, loskauften. Als der König Jakob I. von Aragonien den Mauren die Insel Majorka im Jahre 1229 abgenommen hatte, verlieh Gregor IX. den Christen, die sich dort ansiedeln würden, den vollkommenen Ablass wie den Kreuzfahrern. Auch für Gründung von Studienhäusern, Unterstützung armer Studenten wurden Ablässe bewilligt. Als die Universität Toulouse 1229 eröffnet wurde, berief sich die Universität darauf, daß der Kardinallegat Romanus allen Mitgliedern der Hochschule, Professoren wie Studenten, einen vollkommenen Ablass verheißen habe, was seine Erklärung darin finden dürfte, daß man das Wirken und Lernen an der gegen die Albigenser errichteten Universität gleich einem geistigen Kreuzzug ansah.

Reichlich waren die Ablässe für Brückenbauten. Papst Honorius III. verlieh 1222 für eine Brücke über den Tajo bei Talavera einen Ablass von 20 Tagen. Er wollte es damit den Christen erleichtern, ihren Brüdern jenseits des Tajo zu Hilfe zu kommen, wenn sie von den Mauren bedrängt würden. Gern benützte man die Versammlungen von Bischöfen an der Kurie oder sonst wo, um sich von jedem von ihnen einen Brückenablass von 40 Tagen geben zu lassen. So erklärt es sich, daß 1286 mehrere ausländische Bischöfe, die damals sich in Rom aufhielten, in einem gemeinsamen Schreiben unter Verheißung eines Ablasses von 40 Tagen durch einen jeden der Unterzeichneten zur Erbauung der Neckarbrücke bei Esslingen aufforderten. Im Jahre 1284 erteilten 4 Erzbischöfe und 15 Bischöfe, die zu Orvieto an der Kurie sich aufhielten, je einen Ablass von 40 Tagen für die Brücke von Maastricht, die 1275 eingestürzt war, als gerade eine Prozession darüberzog, wobei mehr als 400 Personen umgekommen waren.

Zu den gottgefälligen Werken, für die Ablässe bewilligt wurden,

gehörten auch Dämme, Häfen, Festungsmauern. · Bischof Siegfried von Hildesheim gewährte 1281 einen Ablass von 40 Tagen allen, die zu Ausbesserungen des langen Dammes bei Vechelde beitragen würden. Von dem Bischof Olaf von Roeskilde wurde ein Ablass verkündet, um zur Vollendung eines Leuchtturmes auf der Insel Hiddensøe westlich von Rügen anzuregen, wo der Rat von Stralsund 1306 den Bau in Angriff genommen hatte. Für Festungsbauten wurden besonders Ablässe erteilt, wenn es sich um Gebiete handelte, die von Heiden bedroht wurden, so für das Ordensland Preußen und Cypern, und zwar konnten die Ablässe sowohl durch persönliche Arbeit wie durch Geldalmsen gewonnen werden. König Ludwig IX. half im Orient zweimal bei Erdarbeiten mit, um Ablässe zu gewinnen, bei Ausführung eines Kanals in Ägypten, dann im Heiligen Lande bei Herstellung von Festungsmauern.

Die Liste von Ablässen für Werke der Nächstenliebe, von der hier nur wenige Proben gegeben wurden, nähme gewaltig zu, wenn man sie bis zum Ende des Mittelalters fortsetzen wollte. Freilich treten dann auch die Mißbräuche immer schärfer hervor, die aber auch im 13. Jahrhundert schon bei den Almosenablässen erscheinen. Sie rühren hauptsächlich daher, daß man das Interesse, welches die Gläubigen für ihr Seelenheil hatten, bisweilen in unwürdiger, marktschreierischer Weise ausbeuten wollte. Das taten besonders die Boten, welche die Ablässe verkündeten und die Gaben der Gläubigen einsammelten. Sie hießen Quästoren, weil sie Almsen begehrten, oder Stationierer, weil sie für ihre Zwecke stationes, gottesdienstliche Versammlungen abhielten. Zum ersten Male begegnen wir ihnen am Anfang des 12. Jahrhunderts. Der im Jahre 1109 gewählte Abt Goffridus von Croyland in der Grafschaft Lincoln hatte von englischen Bischöfen für seinen Kirchen- und Klosterbau einen Ablass erreicht, der denjenigen, die dafür beisteuerten, ein Drittel der Buße erließ. Goffrid schickte dann seine Mönche bis nach Frankreich, um Ablasspenden zu sammeln. In Spanien ließ ebenso der Bischof Petrus von Saragossa einen Ablass verkünden, den Papst Gelasius II. 1118 für den Wiederaufbau der zerstörten Kirche zu Saragossa angeregt hatte. Das Sammeln nahm stark zu, als die Hospitaliter- und Ritterorden Brüder aus sandten, die, mit päpstlichen Bullen versehen, Mitglieder für ihre Bruderschaften warben und deren Geldbeiträge einheischten, für welche päpstliche Ablässe bewilligt waren. Bisweilen hatten die Sammler weltliche und geistliche Empfehlungen bei sich. Als Kaiser Friedrich II. 1220 angeordnet hatte, daß die hölzerne Brücke in Donauwörth durch eine steinerne ersetzt werde, empfahl er Almosensammler, die dafür Beiträge zusammenzubringen suchten. Auch der Bischof Heinrich von Eichstätt versah sie mit einem Ablassbrief von 30 Tagen für Geldspende oder Handarbeit.

Das Auftreten der vielen Sammler verleitete nicht nur manche Betrüger, sich bequem Einnahmen zu verschaffen, sondern die Sammler selbst gaben zu Klagen Anlaß und zu Beschwerden, die von Bischöfen

in Rom erhoben wurden. Geistliche übernahmen Sammlungen und suchten deren Reiz zu erhöhen, indem sie Reliquienbehälter bei sich führten, über denen sie die Messe lasen, wo man es nur wünschte, oder in den Kirchen Versammlungen abhielten, ohne die Pfarrer zu fragen. Vielfach gab auch das Betragen der Sammler sonst Anstoß. Dagegen suchten verschiedene Synoden einzuschreiten. Sie verlangten, daß die Sammler sich Ausweise verschafften, Geistliche nicht sammeln oder doch nicht so marktschreierisch auftreten sollten.¹ Aber es wurde damit nicht viel erreicht. Denn manche Bischöfe hatten ein Interesse, die Sammler zu begünstigen. Sie verordneten bei deren Erscheinen Feiertage und Kirchenbesuch. Wie die Mißbräuche wirkten, zeigen die außerordentlich scharfen Ausführungen, mit denen ein Mainzer Provinzialkonzil von 1261 das Treiben der Quästoren verurteilte: „Als Reliquien bieten sie oft gewöhnliche Menschen- und Tierknochen an. Sie erzählen erdichtete Wunder und suchen durch allerhand Lügen, heuchlerische Tränen, Verdrehung der Augen und Verzerrung des Gesichtes Mitleid und Rührung zu erregen, so daß kaum jemand sich ihrer trügerischen Überredungskunst entziehen kann . . . Von dem Geld, das sie so zusammengebracht haben, machen sie den schnödesten Gebrauch, indem sie es in Gastereien und Zechgelagen, in Spiel und Liederlichkeit verprassen.“² Diese Vorwürfe wiederholen Prediger, wie Berthold von Regensburg und Jakob von Vitry, aber auch Gelehrte wie Albert der Große und der frühere Dominikanergeneral Humbert von Romans, der in seinen Reformgutachten für das Lyoner Konzil von 1274 die Mißbräuche ernst rügt. Trotz immer neuer und schärferer Verbote hörten die Mißbräuche nicht auf, bis endlich das Tridentiner Konzil das Institut der Quästoren 1546 völlig aufhob.

Die Veräußerlichung des religiösen Lebens, die sich so schon im 13. Jahrhundert stark bemerkbar zu machen begann, führte dazu, daß empfindsame Seelen zur Verinnerlichung sich um so mehr gedrängt sahen. Die Anfänge davon erkennen wir, wenn wir uns der religiösen Frauenbewegung in dieser Zeit zuwenden. Bis ins 12. Jahrhundert blieben die alten Benediktinerinnenklöster vornehmlich die Stätten, wo fromme Frauen sich religiös betätigten, wie früher fleißig Handschriften oder Handarbeiten anfertigten und auch unterrichteten, obgleich das höfische Leben vielfach auch die Erziehung der Ritterfräulein in andere Richtung wies. Aber wir haben immer noch manch blühendes Kloster, das durch seine fleißigen, bisweilen gelehrten Nonnen glänzte, wie das Kloster auf dem Rupertsberg bei Bingen mit seiner gottbegnadeten Stifterin, der hl. Hildegard, die dort 1179 starb. Sie machte auf die Zeitgenossen großen Eindruck durch ihre Visionen, die sie in dem „Liber scivias“, allerdings mit fremder Hilfe, aufzeichnete. In neuerer Zeit haben ihre populär medizinischen und naturwissenschaftlichen Schriften besondere Aufmerksamkeit erregt und Veranlassung gegeben,

¹ Besonders maßgebend c. 62 des Laterankonzils von 1215 = c. 14 X de poenitentis et rem. V, 38.

² Mansi XXIII, 1102.

daß man sie als die erste schriftstellernde Ärztin, wenigstens in Deutschland, und als die Begründerin der wissenschaftlichen Naturgeschichte pries. Vor ihr treffen wir als medizinische Schriftstellerin die aus der Schule von Salerno hervorgegangene Trotula im 11. Jahrhundert, die ein geburtshilfliches Lehrbuch schrieb.

Seit dem 12. Jahrhundert genügten die Benediktinerinnenklöster nicht mehr dem Bedürfnis der religiös gesinnten Frauenwelt. Diese Klöster waren wie die Kanonissinnenstifter meist nur für adlige Töchter offen. Auch machten sich bei ihnen manche Zeichen des Verfalles geltend, da sie mehr als Versorgungsanstalten angesehen wurden, in die man die Töchter schon als Kinder brachte oder sich einkaufte. Als freigewählte Heimstätten frischer Religiosität kamen sie seltener in Betracht. Dafür eigneten sich im 12. Jahrhundert mehr die Klöster der Cistercienserinnen und Prämonstratenserinnen. Der Andrang zu ihnen, das Verlangen nach Neugründungen wuchs derart, daß es den Prämonstratern und Cisterciensern, die für die geistige Leitung der Klöster zu sorgen hatten, zu viel wurde. Auch ergaben sich durch die Einrichtung von Doppelklöstern, wie sie die Prämonstratenser besonders vornahmen, mancherlei Mißstände. Wie groß die Zahl der Nonnen wurde, dafür liefert uns schon einen Beleg die Angabe, daß 25 Jahre nach der Gründung von Prémontré (1121) in den Klöstern des Prämonstratenserordens mehr als 10 000 Nonnen gezählt wurden.¹ So verbot ein Generalkapitel der Prämonstratenser den weiteren Anschluß von Frauen, und Papst Innocenz III. bestätigte den Beschluß im Jahre 1198. Die Cistercienser sahen sich zu gleichem Vorgehen genötigt. Das Generalkapitel der Cistercienser verbot 1228 ohne weiteres, neue Frauenklöster zu gründen.

Das Bedürfnis frommer Mädchen besonders aus den städtischen Kreisen nach religiösem Gemeinschaftsleben suchte nun in anderer Weise einen Ausweg und führte zur Entstehung der Beginen. Ihr Ursprung ist in dem Städtchen Nivelles in der Diözese Lüttich zu suchen, wo ein Priester Johannes am Ende des 12. Jahrhunderts ein frommes Zusammenleben von Frauen und Mädchen bei S. Sépulcre begünstigte. Aber die hohen geistlichen Kreise in Lüttich sahen die Gemeinschaft mit sehr großem Mißtrauen an. Sie verdächtigten deren Rechtgläubigkeit und benannten sie *begginae*, was so viel bedeutete als Ketzerinnen, denn auch die Albigenser wurden als *beggini* bezeichnet. Der Verdacht war aber keineswegs gerechtfertigt. Jakob von Vitry, der sonst ein starker Kritiker war und dieses erste Gemeinschaftsleben, in dem auch Maria von Oignies stand, gut kannte, nimmt die Beginen sehr in Schutz. Bald verbreitete sich die neue Form. In Lüttich bildete sich zwischen 1207 und 1220 eine Beginengemeinschaft bei der Kapelle des Christophspitals, deren Zahl 1241 schon 1500 beträgt, so daß sie einen Neubau unternimmt. Ebenso entstand um diese Zeit ein Beginenhof in Tongern aus einer Niederlassung von

¹ Herimanni De miraculis s. Mariae Laudunensis. M. G. SS. XII, 659.

Beginen bei dem St. Jakobsspital, dessen Kapelle sie besuchten und dessen Priester Seelsorge bei ihnen ausübte. In Looz sehen wir in ähnlicher Weise Beginen sich bei dem Spital niederlassen, das der Cistercienserabtei Villers gehörte. Bald verbreiteten sich die Beginen auch nach den Nachbarländern, besonders nach Deutschland. Im Jahre 1248 findet sich ein Beginenhaus in Münster. Wir hören von ihnen in vielen Städten West- und Norddeutschlands schon im 13. Jahrhundert. Im Laufe des 14. Jahrhunderts nehmen die Neugründungen zu. Im 15. Jahrhundert lassen sie nach, um schließlich ganz aufzuhören. Aber in Deutschland kam es mit Ausnahme von Wesel nicht zur Gründung von größeren Beginenhöfen wie in den Niederlanden, in denen Kapelle, Wohn- und Wirtschaftsgebäude von einer Mauer eingefast waren, sondern wir hören nur von kleineren Häusern oder Stuben in den Städten, wo bisweilen nur drei bis vier, höchstens fünfzehn bis zwanzig Beginen zusammenwohnten. Seltener treffen wir sie auf dem Lande. In den großen Städten waren dafür die Niederlassungen um so zahlreicher. In Köln lassen sich im ganzen 141 Beginenhäuser nachweisen, in Straßburg 63, in Basel 40, die aber freilich kaum alle zu gleicher Zeit bestanden. In der Schweiz finden wir sie auch an vielen Orten schon seit dem 13. Jahrhundert in der Stadt und auf dem Lande. In Freiburg scheint sie die Gräfin Elisabeth von Kyburg († 1275) eingeführt zu haben, die in dem von ihr begründeten Franziskanerkloster begraben wurde. In der Schweiz nannte man sie aber nicht Beginen, sondern gab ihnen verschiedene Namen: geistliche Schwestern, arme oder gute Leute, ehrbare Kinder, freie Arme, Schwestern vom freien Geiste, Devote, Konversen, auch Waldschwestern oder Feldnonnen, wenn sie außerhalb der Stadt wohnten. Ihre Häuser benannte man nie Kloster, sondern Samenung, Gotteshaus, Einung, Klausen. Sie waren außen gekennzeichnet durch ein weißes Kreuz oder ein in Stein gehauenes Kreuz.

Jedes Haus bildete in diesen kleinen Gemeinschaften einen eigenen Konvent oder Samenung mit einer besonderen Ordnung. An der Spitze stand eine von den Mitgliedern oft nur für ein Jahr gewählte Meesterin. Über die Aufnahme entscheidet die Gesamtheit der Schwestern. Meist führten sie einen gemeinsamen Haushalt. Manchmal hatten sie nur freie Wohnung, Licht und Heizung und besorgten sich die Kost selbst. Das hing wohl von den Einkünften des Hauses ab, die aus Stiftungen, kleinen und großen, zusammenkamen. Betteln wird ihnen, besonders später, öfters vorgeworfen. Rechte Beginen sollten nicht betteln gehen, sondern durch Arbeit sich den Unterhalt verdienen. Sie nähen, spinnen, weben meist in gemeinsamer Stube, pflegen auch Kranke, weniger in Spitälern als in Privathäusern. Bei wohlhabenden Familien erhielten sie für die Krankenpflege Bezahlung. Arme pflegten sie umsonst. Auch wachten sie bei den Leichen, wohnten dem Begräbnis und den Seelenmessen bei. Bei der Beerdigung geleiteten sie die Leiche mit Kerzen zum Grabe, stellten dann die Kerzen auf das zugeschüttete Grab und blieben betend auf dem Grabe sitzen, bis

die Kerzen ausgebrannt waren. Keine Schwester durfte die Nacht außerhalb des Hauses zubringen. Nach dem Nachtessen sollte Stillschweigen sein. Früh standen sie auf und gingen in die benachbarte Kirche. Bestimmte Gebete waren meist vorgeschrieben wie Kirchenbesuche. Die Schwestern legten keine eigentlichen Ordensgelübde ab, sondern versprachen nur für die Zeit, in der sie in der Gemeinschaft blieben, Gehorsam und Keuschheit. Ihre Kleidung war einfach schwarz, weiß, grau, blau oder braun. Statt des Schleiers trugen sie eine Haube. Als die Dominikaner und Franziskaner in den Städten aufkamen, schlossen sie sich wohl den einen oder anderen an, indem sie sich ihrer geistlichen Leitung unterstellten und sich in der Nähe ihrer Kirchen ansiedelten. Manche Gemeinschaften wurden zu Tertiarrinnen des hl. Franziskus oder Dominikus. Andere widerstrebten. Da gab es manchen Streit. Andere Zwistigkeiten hatten ihren Grund darin, daß die Pfarrer sich beklagten, durch die Beginen würden die Pfarreiangehörigen von den Pfarrkirchen abwendig gemacht und in die Kirchen der Bettelmönche gezogen.

Schlimmer war es, daß man sie wiederholt der Ketzerei beschuldigte. Im allgemeinen war dieser Vorwurf ihnen gegenüber weniger berechtigt als bei den Männerkongregationen, die sich nach ihrem Muster unter dem Namen der Beginen oder Begarden bildeten, und gegen die die kirchlichen Obrigkeiten oft vorgingen. Aber auch die Beginen verurteilte mit den Begarden das Konzil von Vienne im Jahre 1311 schlechtweg und verordnete wegen ketzerischer Meinungen, die auf die Sekte vom freien Geiste wiesen, ihre Aufhebung. Immerhin wurde doch zugunsten einwandfreier frommer Frauenkongregationen ein Vorbehalt gemacht. „Wir beabsichtigen damit,“ heißt es, „nicht, gläubigen Frauen das zu verbieten, wenn sie mit dem Versprechen der Enthaltsamkeit oder ohne dasselbe ehrbar in ihren Hospizen im Geiste der Buße und Demut beten wollen, wie Gott es ihnen eingibt.“¹ So konnten doch viele Beginen sich erhalten, aber der Anschluß an die dritten Orden der Dominikaner und Franziskaner wurde damit bestärkt. Unter den beiden Orden kam es dann wiederholt der Beginen wegen zu Streit, wie besonders in Basel am Anfang des 15. Jahrhunderts. Am Ende des Mittelalters nahmen die Klagen wieder zu. Der Züricher Kantor Felix Hemmerlin griff die Beginen sowie auch die Begarden böse an. Sebastian Brant, der Prediger Geiler und Thomas Murner haben sie als müßige Bettlerinnen, falsche Betschwester und Kupplerinnen hingestellt. Aber wenn sie dann auch in den allgemeinen religiösen Verfall des Ordens- und Weltklerus mit hineingezogen wurden, so daß sie dem Sturmwind der Glaubensspaltung in Deutschland nicht standhalten konnten, darf doch nicht geleugnet werden, daß besonders im 13. Jahrhundert viel echtes religiöses Leben in diesen Beginenkonventen sich verbarg. In Belgien und Holland haben sich mehrere große Beginenhöfe mit vielen Insassen bis zur Gegenwart erhalten.

¹ Clement. lib. III tit. 11 de haeret. c. 1.

Wenn wir die vielen Schwestern in den Krankenhäusern, die Beginen, Cistercienserinnen, Prämonstratenserinnen, Klarissinnen, Dominikanerinnen und die Tertiarinnen des hl. Franziskus und Dominikus zusammenstellen, so haben wir die hauptsächlichsten Organisationen und Formen des religiösen Frauenlebens des ausgehenden Mittelalters. Auf der einen Seite erblicken wir dabei neue Felder praktischer Betätigung, welche die Frau auf dem Gebiete der Krankenpflege vornehmlich in Angriff nimmt. Außerdem zeigt sich seit dem Beginn des 13. Jahrhunderts ein immer breiter werdender mystischer Zug. Die heilige Hildegard war im 12. Jahrhundert eine freilich weithin leuchtende, doch ziemlich vereinzelte Erscheinung. Ihr schloß sich noch die heilige Elisabeth von Schönau an, deren Offenbarungen in bedenklicher Weise auf die Bildung der Ursulalegende einwirkten. Bei dem Beginn des 13. Jahrhunderts hören wir von mehreren solchen Frauen in den Niederlanden. Mit ekstatischen Erscheinungen sehen wir den mystischen Drang vertreten durch die Frauen, deren Leben der von ihnen gefesselte Jakob von Vitry, der leichtgläubige Thomas von Chantimpré und manche andere beschrieben haben. Wir weisen auf Maria von Oignies, Christine von St. Trond, Margarete von Ypern, Luitgarde von Tongern, dazu die schwerkranke Begine Christine von Stommeln, über die der wenig kritische Dominikaner Peter von Wisby schrieb.

Leichter faßlich sind uns die edlen Mädchen- und Frauengestalten, die sich den Idealen des heiligen Franziskus und Dominikus großmütig hingegeben hatten. Neben dem hl. Franziskus erscheint die heroische Gestalt der hl. Clara aus der Adelsfamilie der Sciffi von Assisi, die um keinen Preis etwas von dem Armutsideal des Poverello sich abnehmen lassen wollte. Wie tief und edel eine solche geistliche Freundschaft sich entwickeln konnte, zeigen uns mit seltener Klarheit die Briefe, welche der Nachfolger des hl. Dominikus, Jordan von Sachsen, an die selige Diana richtete, die ähnlich wie die hl. Clara sich von ihrer adligen Familie in Bologna losgerissen hatte, um als Gottesbraut nach der Weisung der Söhne des hl. Dominikus zu leben. Diese Briefe sind uns das älteste Beispiel jener Mystik, welche deutsche Dominikaner besonders dann im 14. Jahrhundert pflegten. Sie enthalten die Äußerungen zartester Herzensstimmung, zugleich aber auch kluger Seelenführung. Jordan will die Braut Christi als Brautführer leiten, weist sie darauf hin, daß sie mit ihrem Konvent in der Askese Maß halten solle, nur die Gottesliebe solle keine Grenzen und kein Maß kennen. „Jene Gottesliebe wird nicht gepflegt in der Abtötung des Fleisches, sondern in heiliger Sehnsucht und durch fromme Betrachtungen und durch die Wärme schwesterlicher Liebe, mit der eine jede von euch ihre Nächste so liebt wie sich selbst.“¹ Die glückliche Mischung von werktätiger Nächstenliebe und werktätiger Gottesliebe zeigen uns in hellen Beispielen die heiligen Fürstenwitwen Hedwig

¹ Briefe Jordans, herausgegeben von Altaner (Quellen u. Forsch. zur Gesch. d. Dominikanerordens 20) nr. 27, S. 31, vgl. S. 119 ff.

von Schlesien und ihre Nichte Elisabeth von Thüringen. Am Ende des 13. Jahrhunderts können wir die mystische Richtung deutlich erfassen in mehreren Schriften frommer Ordensfrauen aus Norddeutschland.

Dort tritt uns zuerst Mechthild von Magdeburg als mystische Schriftstellerin entgegen. Sie war die Tochter vornehmer Eltern, die aber ganz weltlich gesinnt waren, und wurde selbst zuerst weltlich erzogen nach der Sitte der höfischen Kultur. Mit 12 Jahren empfand sie ein großes geistiges Verlangen. Es erfaßte sie der Wunsch, ohne ihre Schuld Gott zuliebe Schmach zu dulden. So begab sie sich in das benachbarte Magdeburg um 1235, wo sie mehr als 30 oder 40 Jahre in einem Beginenhaus lebte. Hier fing sie auch an, ihre Gesichte aufzuzeichnen, wahrscheinlich auf das Drängen ihres geistigen Führers, eines Dominikaners. Sie schrieb in niederdeutscher Sprache, denn Latein verstand sie nicht. Aber wegen der Kritik, die sie an Mißständen im kirchlichen Leben äußerte, zog sie sich manche Feindschaften zu, auch in der höheren Geistlichkeit. Da in ihrer Umgebung so manche nicht ihrem Ideal entsprachen, trat sie in hohem Alter in das Cistercienserinnen-Kloster Helfta, wo sie geistesverwandte Nonnen fand, noch 12 Jahre lebte und den früheren Aufzeichnungen noch ein letztes Buch hinzufügte. Hochverehrt von ihren Mitschwestern, starb sie hier im Alter von einigen achtzig Jahren am Ende des 13. Jahrhunderts. Ihre Visionen beschrieb sie in der Schrift, die gewöhnlich betitelt ist: „Das fließende Licht der Gottheit.“ Sie schreibt, daß sie die Aufschrift von Gott selbst erhalten habe mit den Worten: „Es soll heißen ein fließendes Licht meiner Gottheit in alle Herzen, die da leben ohne Falsch.“ Sie will darin den Ordensleuten, den Säulen der Kirche, die Geheimnisse der Gottheit offenbaren. Dort schildert sie Hölle, Fegfeuer und Himmel, die ihr als örtlich verbunden erschienen. Man meinte, daß Dante durch diese Schilderungen Veranlassung genommen habe, die Erklärerin des Gartens Eden Matelda zu nennen, doch ist die Ansicht kaum haltbar. Uns interessiert in den Visionen der Mechthild besonders, wie ihr die hochfeudalen Anschauungen ihrer Zeit den Rahmen für ihre Vorstellungen vom Himmelreich geben. Gott ist der kaiserliche Gebieter im Himmlischen Hofe. Christus krönt als kaiserlicher Junker die fromme Seele, die dorthin ihre Hofreise antritt.

Ähnliche Vorstellungen finden sich bei den visionären Nonnen von Helfta, zu denen Mechthild von Magdeburg am Ende ihres Lebens kam. Das Kloster war erst am Anfange des 13. Jahrhunderts entstanden, ging auf eine Gründung des Grafen von Mansfeld zurück, die schließlich nach Helfta bei Eisleben verlegt wurde. Hier waltete als muster-gültige Äbtissin vierzig Jahre Gertrud von Hackeborn, die 1292 starb. Deren leibliche Schwester war Mechthild, die als Mechthild von Hackeborn von der obengenannten Mechthild von Magdeburg unterschieden wird. Jung ins Kloster gekommen, wurde sie gut gebildet und erwarb sich durch ihre lebenswürdige Demut und Geduld, wie durch ihre schöne Stimme im Chorgesang, Verehrung und Bewunderung. Sie

starb nach schwerem Leiden 1299. Ihre frommen Visionen zeichneten, soweit sie dieselben erzählte, zwei Mitschwestern unter dem Titel „*Liber specialis gratiae*“ auf. Die eine der zwei Schwestern war wahrscheinlich die ihr eng befreundete hl. Gertrud, die Große genannt, deren Erleuchtungen in dem zum Teil von ihr selbst geschriebenen Buche „*Legatus divinae pietatis*“ vorliegen. Gertrud war als fünfjähriges Kind nach Helfta gekommen, in den freien Künsten und in der Theologie gut gebildet, schrieb ein gewandtes Latein. Erst mit 25 Jahren hatte sie die erste Erscheinung des Heilandes, der als Gestalt eines Jünglings ihr erschien und nun fast täglich sie mit ihren Erleuchtungen begnadete, über die sie berichtet. Wir erhalten damit einen Einblick in eine außerordentlich zarte und innige Seele, die ihr Glück darin findet, sich in die Liebe des Herzens Jesu zu vertiefen. Sie starb wahrscheinlich Ende 1302.

Der Zartsinn, der in diesen Visionen zum Ausdruck kommt, zeigt uns, wie die religiöse Wärme erhöht, aber auch die weibliche Empfindung verfeinert worden war. Freilich gab es hier auch Grenzen, die leicht überschritten werden konnten und bald schon überschritten worden sind. An Kritik, an Mahnungen zur Vorsicht hat es auch damals schon nicht gefehlt. Sie tritt uns in sehr ernster Form bei dem mystischen Schriftsteller David von Augsburg entgegen. Dem Franziskaner Lamprecht von Regensburg, der das Leben des hl. Franziskus in Reime brachte und ein mystisches Gedicht „Die Tochter von Sion“ schrieb, fiel es schon auf, daß die mystischen Erscheinungen gerade Frauen so oft zuteil wurden. Er kannte mystische Frauen aus Brabant und aus Bayern. So schrieb er von der heiligen Kunst der Mystik:

„Die Kunst ist in unsern Tagen
In Brabant und Bayernlanden
Unter Weibern auferstanden.
Herr Gott, welch' Kunst ist das,
Die ein altes Weib bass (besser)
Versteht als ein gelehrter Mann.“

Er führt das darauf zurück, daß die Frauen ihre Gefühle weniger in Schranken halten könnten, daß ihnen die hochgepriesene „Måze“ fehle.

„Wenn ihnen nur ein Gnadelein
Bringt einer kleinen Freude Schein,
Tun sie gleich solchen, die da toben.
Das will ich nicht an ihnen loben.
Wer nichts von Wärme weiß,
Dem dünket selbst das Laue heiß,
Und wähnt, kommt es in seinen Mund,
Er sei von Feuer ganz entzünd.“¹

¹ Lamprecht v. Regensburg, hrsg. v. Weinhold (Paderborn 1880), Tochter Syon v. 2838 ff., 2983 ff.

Wir wollen damit nicht gesagt haben, daß diese Beurteilung nach allen Seiten besonders der Mystik der Schwestern von Helfta gerecht werde, sondern führen diese Verse an, um zu zeigen, daß man auch nüchtern darüber dachte. Man hatte es damals, wie heute, schwer, den Mystikerinnen gerecht zu werden, in der Bewunderung wie in der Zurechtweisung die richtige Mitte zu halten. Merwürdigerweise hören wir heute aber weniger den Tadel, daß man von Seite der Geistlichen in der Pflege religiösen Lebens bei den Frauen zu weit gegangen wäre, als vielmehr den Vorwurf, daß das Mittelalter für die Frau und ihre Würde überhaupt kein richtiges Verständnis gehabt habe. Man habe in der Frau nur die Eva gesehen, durch die der Mann verführt werde.

Aus dem früheren Mittelalter führte man das sogenannte weiberfeindliche Konzil von Mâcon aus dem Jahre 585 an mit der Bemerkung eines Bischofs „mulierem non posse hominem vocitari“, um daraus zu folgern, daß den Frauen die menschliche Seele abgesprochen worden sei, ohne zu beachten, daß die Bemerkung des Bischofs von den anderen Teilnehmern der Synode allgemein zurückgewiesen wurde und ihre Erklärung wahrscheinlich darin findet, daß es sich hier nur um den Ausdruck „homo“ handelt, der damals schon seine Bedeutung änderte, eingeschränkt wurde auf den Begriff Mann (homme).¹

Aus der Scholastik hat man dann einen neuen Beweis für die Geringschätzung der Frau beizubringen gemeint, indem man auf einen Ausspruch des hl. Thomas von Aquin hinwies, der das weibliche Kind im Gegensatz zum männlichen einen „mas occasionatus“ nennt,² was man so verstehen wollte, als ob Thomas in dem Weibe einen „verstümmelten“ oder „mißlungenen Mann“ sehe. Aber Thomas bewegt sich hier, den Spuren des Aristoteles folgend, in einer rein spekulativen Ausführung. Indem er das männliche Wesen als das aktive Prinzip hinstellt, folgert er aus dem Axiom: „omne agens agit sibi simile“, daß die Naturtendenz des tätigen Prinzips eigentlich dazu führen müßte, daß nur männliche Wesen erzeugt würden. Wenn auch weibliche Wesen erzeugt würden, so müßte ein Zufall dabei im Spiele sein, den wir nicht kennen. Insofern sei das Weib nur ein „Zufälliges“. Es ist das keineswegs so zu verstehen, als ob im Plane der Schöpfung die Frau als etwas fehlerhaftes anzusehen sei. Denn dagegen verwahrt sich Thomas, daß in der Ordnung der Universalkausalität die Frau etwas Zufälliges sei: ihre Schöpfung sei ebenso im Plane der göttlichen Vorsehung gelegen wie der Mann; das Weib hat Gott im Anfang geschaffen wie den Mann. Die Frage, die Thomas mit dem „mas occasionatus“ berührt, betrifft nur das Problem der „Geschlechtsbestimmung“, die Frage, was dafür maßgebend sei, daß männliche und weibliche Kinder nebeneinander geboren würden, ein Problem, daß die moderne Physiologie ebenfalls vergebens bisher aufzuhellen versucht hat. Im übrigen hat Thomas über die Frau nichts anderes gelehrt, als was die Kirche immer vertreten hat und auch heute noch

¹ S. Bd. I S. 200.

² S. Theol. I q. 92 a. 1.

lehrt: Die Frau ist ein Mensch wie der Mann, mit der Schuld der Erbsünde behaftet wie er, und noch vor ihm, dafür aber weniger verantwortlich als der Mann, weil er das Haupt in der Ehe ist, dem sich die Frau unterzuordnen hat, nicht aber als Sklavin, sondern nur für die häusliche Ordnung; sie ist in der Ehe des Mannes Freundin und Lebensgefährtin, gleich ihm zur ewigen Glückseligkeit berufen. Die Frauenwürde hat ihre besondere Größe erhalten durch Maria, die reinste Mutter des Erlösers, die das gesamte Frauengeschlecht geadelt hat. Beide Geschlechter sind durch Christi Menschwerdung verherrlicht worden. Das männliche dadurch, das Christus die männliche Natur annahm, das weibliche dadurch, daß er die Menschenatur ohne Mann aus einem Weibe annahm, „damit das weibliche Geschlecht nicht verachtet würde“.¹

Es war allerdings nicht Sache der Kirche wie Aufgabe ihrer Vertreter, an der Huldigung der Frauen teilzunehmen, die in der höfischen Konventionalität aufkam, so berechtigt auch die Grundlage dieser Huldigung für Ritter war, welche ihre großmütige Gesinnung vor allem dem schwachen Geschlecht zu erweisen hatten. Die Kirche selbst arbeitete an dieser Grundlage mit, indem sie bei ihrem Bemühen um den Gottesfrieden für Schutz der Wehrlosen und dabei auch für die Frauen eintrat. Das Recht der Frau in der Ehe hat die Kirche immer anerkannt, und mehr als einmal hat sie sich mit ihrer ganzen Autorität verstoßener Gattinnen mächtiger Herrscher angenommen. Wenn sie oft dabei nicht viel erreichte, so fällt das nicht ihr zur Last, höchstens menschlicher Schwäche ihrer Vertreter. Wie sich die Päpste auf der anderen Seite auch der gefallenen Frauen angenommen haben, indem sie dieselben keineswegs verstießen, sondern durch Heirat in die weltliche Ordnung wieder einfügen oder durch Buße zur idealsten Höhe christlicher frommer Seelen wieder emporheben wollten, haben wir eben erst gesehen. Nur zu gut gelang ihr das letztere, indem der Orden der Reuerinnen bald zu einer so geachteten Schwesterngemeinschaft wurde, daß ihnen Töchter zur Erziehung anvertraut wurden und für den ursprünglichen Zweck, die Aufnahme Gefallener, kein Raum mehr war.

Aber ist der andere Vorwurf nicht berechtigter, daß die Kirche in dem Preise des jungfräulichen Standes zu weit ging und die Würde der verheirateten Frau wie der Ehe überhaupt herabsetzte, daß die klerikalen Schriftsteller infolge des Cölibatsstandpunktes geneigt gewesen wären, die Schwächen der Frau, in der sie die Verführerin sahen, über die Maßen hervorzuheben? Grundsätzlich sind auch diese Vorwürfe leicht zurückzuweisen. Im allgemeinen wird die Frauenwürde durch den Preis der Jungfräulichkeit sicher nur gehoben, und wäre es auch nur in der Weise, daß damit auch der Frau, die nicht zum Heiraten kommt, eine eigene Würde gesichert wird. Im einzelnen kann man wohl zugeben, daß manche kirchliche Schriftsteller

¹ III. 31. 4. Vgl. Manser, Die Frauenfrage nach Thomas v. Aquin. Olten 1919.

das „Elend des Beweibten“, von dem auch Innocenz III. in seiner Schrift „de contempto mundi“ verächtlich genug spricht,¹ allzu schwarz ausmalten. Dazu wird sicher der Kampf gegen die beweibten Priester beigetragen haben, die in allen moralischen Erzählungen der Zeit einen breiten Platz einnahmen.

Manche Prediger erlaubten sich wohl auch zur Aufmunterung der Zuhörer einige Bosheiten über die Fehler der Frauen wie über andere menschlichen Schwächen. Sie hatten dazu mehr als früher Anlaß, da das Zusammenwohnen in den Städten neue Gelegenheit zur Entfaltung weiblicher Putzsucht gab. Wir hören darum auch damals von den ersten Verordnungen gegen den Kleiderluxus. Der seit 1278 in Mittelitalien waltende päpstliche Kardinallegat Latinus aus dem Predigerorden gebot, daß die Damen ihre anderthalb Ellen langen Schleppen bis auf Handspanne verkürzten, und drohte den Unfolgsamen mit der Verweigerung der Absolution in der Beichte. Salimbene, der uns davon unterrichtet, fügt noch hinzu, daß eine Dame ihm ihren Schmerz darüber ausgesprochen habe: die Schleppe wäre ihr wertvoller als jedes andere Kleidungsstück. Von noch anderen Kleiderverordnungen desselben Kardinals spricht der witzige Franziskaner. Alle Frauen, junge und alte, verheiratete und unverheiratete, wie Witwen und Matronen sollten Schleier tragen. Das war ihnen anfangs schrecklich. Aber bald glückte ihnen hier ein Ausweg, den sie bei dem Schleppenverbot nicht gefunden hatten. Sie fertigten sich golddurchwirkte Schleier aus feinstem Linnen oder Seide, „mit dem sie zehnmal schöner waren als vorher und noch mehr Reize für den Anblick boten“.² Derselbe Salimbene gibt uns aber auch eine sehr feine Schilderung von einer guten, wohlthätigen und klugen Frau Mabilia, der Frau des Markgrafen Azzo von Este. Er rechnet sie zu den Frauen, die er am höchsten verehrte. Das waren die heilige Helena, Mutter Konstantins, Galla Placidia, die Mutter des Kaisers Valentinians III., und die Markgräfin Mathilde. Den Franziskanern lag es vielleicht besonders nahe, die aus dem weiblichen Gemüte fließenden Vorzüge zu würdigen, die für Frömmigkeit und Wohlthätigkeit sich so leicht gewinnen ließen. So rühmt Berthold von Regensburg von ihnen: „Ihr Frauen, ihr seid barmherzig und geht lieber zur Kirche denn die Männer, und geht zur Predigt und zum Ablass lieber denn die Männer.“³

Wie es heute Weiberhasser gibt, so hat es auch im Mittelalter an manchen nicht gefehlt, die verbittert über Frauen sprachen, und unter den Geistlichen werden nicht wenige geurteilt haben wie Ägidius Colonna in seinem Philipp dem Schönen gewidmeten Buche über Fürstenerziehung: „Im allgemeinen findet sich mehr Neigung zum Bösen beim weiblichen Geschlecht als beim männlichen, und zwar wegen der

¹ I. I c. 18. Migne P. I. 217 col. 710.

² M. G. SS. XXXII, 170.

³ Pfeiffer I, 414. Göbel I, 124.

geringeren Urteilsthraft.“¹ Immer können wir aber auch solche Äußerungen anführen, in denen für Frauenwürde volles Verständnis gezeigt wurde. Ich erwähne nur die ernste, liebevolle Art, in der Vincenz von Beauvais in seinem für die französische Königin Margarete bestimmten Buch „De eruditione“ von der Erziehung der Mädchen schreibt: Die Mädchen sollen auch wie die Knaben in den Wissenschaften unterrichtet werden, vornehmlich aber in den guten Sitten. Das Studium soll öfter unterbrochen werden durch Gebet und Handarbeit. Darauf besonders solle bei der Mädchenerziehung geachtet werden, daß Schamhaftigkeit, Demut, Stillschweigen und ernste Reife ihnen eingepflanzt würden. Mit den Worten des Ambrosius stellt er die Jungfrau Maria den Mädchen als Muster züchtigen Benehmens hin: „Nichts Freches in den Augen, nichts Ausgelassenes im Reden, nichts Unehreerbietiges im Handeln. Ihre Gebärde war nicht unruhig, ihr Gang nicht lässig, ihre Stimme nicht mutwillig, so daß ihre ganze Erscheinung ein Bild ihres Geistes und ihrer Tugend war.“² Das galt damals für den französischen Hof zur Zeit Ludwigs des Heiligen wie seit altchristlicher Zeit als das Ideal, nach dem Mädchen erzogen wurden.

Die niedrigste Einschätzung scheint die Frau nicht bei Geistlichen, sondern bei Laien gefunden zu haben. Ich weise auf Philipp von Novare, den Juristen, der in Cypern das berühmte Gesetzbuch des Königreiches Jerusalem „Les Assises“ schrieb, außerdem aber auch noch 1265 einen „traité moral“, in dem er Erziehungsgrundsätze darlegte. Ihm ist die Frau nur die leichtsinnige Sinnlichkeit, das verführerisch schwache Geschöpf, das nur in Gehorsam und Unterwürfigkeit aufgezogen werden soll, damit es nichts Schlimmes anrichte. Darum sollen die Mädchen möglichst wenig gebildet werden. Nähen und Spinnen genüge für sie. Nur Nonnen sollten auch Lesen und Schreiben lernen, denn durch das Lesen und Schreiben der weltlichen Frau sei schon viel Unglück gekommen, und der Schlange soll man nicht noch Gift geben, sie habe schon zu viel. Philipp schrieb diese Grundsätze als Greis nieder, nachdem er auch den Torheiten des Lebens als Troubadour seinen Tribut dargebracht hatte. Dies und noch mehr die traurigen Erfahrungen, die man mit den Fürstinnen der Kreuzfahrerstaaten machte, welche als unglückliche Spielbälle der Politik die Ritter einander zuwarfen, dürften ihn zu seinen ungerechten und törichten Grundsätzen gebracht haben.³

Das Schlimmste an Verleumdung und Erniedrigung der Frau findet sich in dem Schlußteil des Rosenromans, den der bürgerliche Jean Clopinel aus Meung-sur-Loire 1277 vollendete. Die derbe bürgerliche

¹ Bibliothek der kath. Pädagogik XV. Übersetzung v. M. Kaufmann (Freiburg i. B. 1904), 59.

² Vincentius Bellovac. Opp. (Basiliae 1481). De eruditione filiorum regal. c. 46. Übers. v. Millauer (Donauwörth o. J.) 212.

³ Annie Herzog, Die Frau auf den Fürstenthronen der Kreuzfahrerstaaten. (Dissert. Freib. Schweiz) Berlin 1919, S. 126 ff.

Auffassung führt als Reaktion gegen die höfische Liebe dem Autor die Feder, dieselbe Auffassung, die uns auch in den Fabliaux, der Unterhaltung der Bürger, entgegentritt. Es ist der Gegensatz gegen die ungesunde und unwahre Verhimmelung, wie sie in der Minnepoesie der Ritter vorliegt. Frankreich dürfte wie die größte Verhimmelung so auch die tiefste Erniedrigung der Frau in seiner Sprache damals geboten haben. Eine Reaktion war wohl berechtigt, denn in der Troubadourpoesie hatte die Dichtkunst durch die Unsittlichkeit nur zu oft sich selbst befleckt, und Toren machten die Mode der Tagelieder mit, ohne sich Rechenschaft zu geben, wie sie ihre Ehrbarkeit damit erniedrigten.

Daß aber die Fabliaux-Stimmung auch die reinen und edel denkenden Frauen und Mädchen aus den bürgerlichen Kreisen kränken mußte, sehen wir an dem so häufigen Verlangen dieser Kreise, sich in reiner religiöser Gemeinschaft in den Beginenhäusern zu einen. Die Zeit, in der wir stehen, kannte noch religiöse Ideale in weitem Maße. Im späteren Mittelalter wird es wohl anders. Da nimmt unter dem unheimlichen Einfluß der Sucht, Hexen aufzuspüren, die den Frauen ungünstige Stimmung zu. Andererseits freilich erobert sich die Frau eine neue gesellschaftliche weltliche Stellung in den emporgestiegenen bürgerlichen Kreisen Italiens, die die sogenannte Renaissance-Bewegung bestimmen, aber auch die Figur des Mannweibes uns vor Augen führen.

So sehen wir im weiteren Fortschreiten der Zeit eine allmähliche Differenzierung in der Gesellschaft im allgemeinen und im weiblichen Geschlecht im besonderen. Es bleibt dahingestellt, in wie weit damit eine fortwährende Aufwärtsbewegung verbunden war. Manche Umstände sprechen nicht dafür. Am Ende des Mittelalters verstärkt sich die Frauenverachtung. In den Städten nehmen die Frauenhäuser und die Dirnen zu. Dabei spielt nun freilich auch die allgemeine wirtschaftlich-soziale Entwicklung mit. Bei der Zunahme der städtischen Bevölkerung stieg der Frauenüberschuß. Immer größer wurde die Zahl derjenigen, die in der Familie ihren natürlichen Beruf als Mutter nicht erfüllen konnten. Auch trug dazu dies bei, daß die Laienstände noch nicht voll entwickelt waren. Insbesondere konnten gelehrte Berufe fast nur durch Kleriker ausgeübt werden. Die vielen Unberufenen drückten sowohl den geistlichen Stand herab, als sie die Unsittlichkeit vermehrten und die Heiratsmöglichkeiten einschränkten. Auffallend ist es, daß bei den Frauen am Ende des Mittelalters höhere Bildung sich seltener findet. Es hing das wohl mit der weltlichen Erziehung zusammen, die in den höheren Kreisen des Adels aufgekommen war, und mit dem Verfall der Frauenklöster, in denen im frühen Mittelalter allein die Stätte höherer Frauenbewegung gewesen war.

Die Scholastik sagte auch offenbar mit ihrer spekulativen Richtung den Frauen weniger zu. Dafür schlossen sie sich mehr der als Gegengewicht davon auftretenden mystischen Richtung an, wo sie ihrem weiblichen Charakter nach sich besser entfalten konnten und nach-

haltig eingewirkt haben. Das war auch das Gebiet, wo bis zu einem gewissen Grade in breiten Schichten das gläubige Volk teilnahm, das für Mystik und Symbolik in der kirchlichen Kunst viel Verständnis zeigte.

Aber nicht richtig wäre es, daraus zu weitgehende Schlüsse zu ziehen, etwa zu folgern, daß man alle Leute hätte ins Kloster treiben wollen, kein Verständnis für weltliche Berufe hatte und diese nicht zu werten verstand. Thomas von Aquin lehrt, daß der weltliche Beruf ebenso auf einer Ordnung Gottes beruht als das Ordensleben, und erklärt, daß das Leben in der Welt für diesen oder jenen Menschen besser sei als das Leben im Orden. Auch finden wir bei ihm den Satz: „Obwohl der jungfräuliche Stand besser ist als der eheliche, so kann doch die einzelne Person im Ehestand vollkommener sein als eine andere im jungfräulichen Stande.“¹ Schon bei Rather von Verona im 10. Jahrhundert haben wir auf Standesunterweisungen hingewiesen, in denen der Wert der einzelnen weltlichen Berufe anerkannt wird. Alanus von Lille, der als „Doctor universalis“ gepriesene Scholastiker, zeigte in einem Werke über die Kanzelberedsamkeit, wie man den einzelnen Berufsständen zu predigen habe, und mahnte die Prediger, daß sie vor Eheleuten die hohe Würde des Ehestandes, wie es sich gebühre, hervorheben sollten. Jakob von Vitry hat mehrere Standespredigten hinterlassen, und indem er die Bauern und die anderen Arbeiter aufmuntert, fleißig tätig zu sein, sagt er, daß jene, die ihre Arbeit in frommer Absicht und in der Liebe Gottes verrichten, sehr oft nicht weniger Verdienste für den Himmel sammeln als die, welche den ganzen Tag in der Kirche singen oder nachts zur Matutin aufstehen. Die verschiedenen weltlichen Lebensstände stellt er in seiner „*Historia occidentalis*“ auch als Orden hin, und die im Ehestand lebenden Gläubigen bezeichnet er als den Orden der Verheirateten, die den Herrgott als Abt und als Regel das Evangelium hätten. So haben zahlreiche Theologen und Prediger den Ehestand als einen heiligen Orden gepriesen. Berthold von Regensburg, der große deutsche Franziskanerprediger, hat prächtige Ausführungen über den Wert der weltlichen Berufe, besonders in der Predigt von den fünf Pfunden (Talenten). Jeder Mensch habe von Gott sein Amt verliehen bekommen, das er um Gottes willen, ohne zu murren, ausüben solle: „Unser Herr hat jeglichem Menschen ein Amt verliehen, er hat niemanden zum Müßiggang geschaffen, wir müssen alle etwas treiben, womit wir leben. Ich habe auch ein Amt. Predigen ist mein Amt. Da unser Herr alle Dinge mit Weisheit geordnet hat, so hat er auch dem Menschen sein Leben geordnet und geschaffen, wie Er will, und nicht, wie wir wollen. Es wollte gern mancher ein Richter sein, und er muß ein Schuhmacher sein. So wolltest du gerne ein Ritter sein, mußt aber ein Bauer sein und mußt uns bauen Korn und Wein. Wer sollte uns den Acker bauen, wenn ihr alle Herren wäret?

¹ S. theol. II. II^{ae} q. 152 a. 4, ad 2.

Oder wer wollte uns die Schuhe machen, wenn du wärest, was du wolltest? Du mußt sein, was Gott will. So hat er den geschaffen, daß er Papst sei. So soll jener ein Kaiser sein oder ein König oder ein Bischof oder ein Ritter oder ein Graf oder dies und das. Und welcherlei Amt du hast, es sei hoch oder nieder, davon mußt du Gott Rechenschaft geben. Zum ersten sollst du dein Amt üben um Gottes willen, d. h. wenn du ein niederes Amt hast, so sollst du nicht murren in deinem Herzen und mit deinem Munde . . . Du sollst sprechen: Herr, sei gelobt für all deine Gnaden, die du mir erwiesen hast und noch erweisen willst. Hätte er dir ein höheres Amt geben wollen, er hätte es getan. Nun er dir ein niederes gegeben, sollst du dich auch erniedrigen und demütigen um Gottes willen mit deinem Amte. Dann wird er dir im Himmel ein hohes Amt geben. Darum sollst du es um Gottes willen üben, also, daß du es mit Treue und Gerechtigkeit übst.“¹

Ein anderer gleichzeitiger Franziskaner Ludwig, der öfters die Standespflichten in seinen Predigten behandelt hat, nennt die Bauern die „geliebten Kinder Gottes“ wegen ihrer unablässigen Arbeit, die Gott gefällt, und wegen der ungerechten Unterdrückung, die sie von ihren Herren zu erdulden haben. Er zählt dann zu den geliebten Gotteskindern auch die Handwerker, Metzger, Wollarbeiter, Weber, Schmiede, Zimmerleute, „weil sie Tag und Nacht arbeiten“.²

Also in der Theorie wurde die Kirche den weltlichen Berufen durchaus gerecht und wußte sie wohl einzuordnen in die sozial ausgleichende christliche Lebensauffassung. Dabei kann man allerdings in der Praxis zugeben, daß ein ungesunder Andrang zu kirchlichen Stellen stattfand, weil insbesondere für weltliche Berufe Gebildeter noch zu wenig gesorgt war. Aber das war ein Rückstand der allgemeinen Entwicklung, in der die Laienstände erst allmählich hervortreten sollten. Der gebildete Laienberuf konnte erst auftreten, nachdem der bürgerliche Stand weiter emporgekommen war, und die Kirche sollte es nicht zu bedauern haben, daß ihren Dienern manche Laienberufe abgenommen wurden. Dadurch, daß sie viele weltliche Streber als ihre Diener aufnahm, ging eine Großzahl derselben auf in dem Streben nach weltlicher Kultur und deren Genuß. Infolgedessen wiesen die nächsten Jahrhunderte auf einen Niedergang der Kirche. Aber noch sind wir nicht bei dessen Schilderung angelangt. Wir haben noch einmal auf die Zeit des 12./13. Jahrhunderts zurückzublicken, um den Geist der Zeit in den Kirchenbauten kennenzulernen. Dabei tritt uns ein frischer, gottes- und glaubensfreudiger Geist in seltener Klarheit und Eigenart entgegen.

¹ Ausgabe Pfeiffer I, 14. Göbel I, 15 f.

² Franz, Drei deutsche Minoritenprediger (Freib. i. B. 1907) 88 f.

§ 6. Das Aufblühen des gotischen Kunststils.

Die Bewegung, die seit dem Beginn der Kreuzzüge das Abendland durchflutete, spiegelt sich in ihren idealen Zügen nirgends so deutlich wider als in dem neuen Kunststil, der den romanischen, aus dem Basilikastil erwachsenen Stil ablöste oder, vielleicht richtiger gesagt, fortsetzte.

Vorher waren im wesentlichen die Klöster die Träger der Kultur gewesen, hatten Schule, Wissenschaft, karitatives Wesen bestimmt und mit ihren Bedürfnissen, lokal im einzelnen verschieden, dem romanischen Kirchenbau seine Eigenart festgelegt. Nun regte sich aber allenthalben ein viel weiteres, neues Leben, das auch in dem Kirchenbau zum Ausdruck gelangen wollte.

Die Kreuzzüge gaben der abendländischen Christenheit einen einheitlichen Zug, wie er nie vorher vorhanden war und auch niemals später wieder auftreten sollte. Das unter die Leitung der Kirche gestellte Abendland folgte begeistert den Zielen, welche ihm die Kirche gesteckt hatte, Gott zu ehren in dem Wirken für das eigene Seelenheil wie für des Nächsten Not, in der Pflege der Wissenschaft wie in der Verteidigung und Ausbreitung des Christentums mit dem Schwerte in der Hand. Das war ja an sich nichts Neues, trat aber deshalb besonders in die Erscheinung, weil die Träger der Bewegung viel mehr Gruppen und Gestalten aufwiesen als in früheren Jahrhunderten. Die Gesellschaft des Abendlandes war vielgestaltig geworden. Nicht mehr die Geistlichkeit allein mit einigen Herrschern bestimmten sie. Die einzelnen Nationen und Stände, letztere noch mehr als die ersteren, hoben sich ab, einten sich aber alle bewußt in dem Streben nach gleichen Zielen.

Nächst dem Klerus war es vor allem der Stand der Ritter, der jetzt eine Rolle spielte. Er füllte die Kreuzzugsheere, welche die „Gesta Francorum“ verrichteten, an deren Preis das ganze Abendland teilnahm. Er trug die größten Opfer, hatte aber auch nächst dem himmlischen den größten irdischen Lohn. Man konnte diesen bewundern in dem Glanz, den französische Barone in ihren Herrschaften auf Cypern und nach der Eroberung Konstantinopels in Griechenland, in Atilen und Achaja errichtet hatten. In den ritterlichen Kreisen Frankreichs, von denen die Bewegung ausgegangen, war im Zusammenhang damit eine gesellschaftliche und eine geistige Macht herangewachsen, welche die Fortentwicklung der abendländischen Kultur deutlich erkennen ließ. Zum ersten Male hatten sich gesellschaftliche Formen gebildet, auf deren Beobachtung jeder hielt, der zu der oberen Schicht gerechnet werden wollte. Den höfischen Ton feierten die französischen Ritter in ihren Poesien, mit denen zum ersten Male eine Weltliteratur geschaffen wurde, eine Mode in der Kleidung sowohl wie in dem schöngeistigen Geschmack, der sich alles beugte, was zu dem Stande gehörte, nicht nur in Frankreich, sondern auch in den anderen Reichen des Abendlandes.

Ihre eigentliche Herrschaft trat diese Mode an, als die im Rolandslied gipfelnde Heldenpoesie ihre Anziehung verlor und die keltischen Sagenfiguren des Königs Artus und seiner Tafelrunde in dem anglo-normannischen Königreich, das dem französischen Plantagenet Heinrich II. (1154—89) zugefallen war, zu phantastischen Gestalten umgeformt wurden. Sie wurden die Ideale des höfischen Tones, freilich auch Vorbilder unsinniger Abenteuerlust und schrankenloser Liebesleidenschaft. Gleichzeitig travestierte man das Altertum und formte aus den Sagen von Theben, von Troja, von Äneas und nach den Schriften Ovids Helden mit denselben Gesten und Empfindungen, oder man benutzte dafür vom Orient eingedrungene zauberhafte fremde Stoffe. Chrestien gab zu Troyes am Hofe der Gräfin Marie, der Tochter der Königin Eleonore, durch seine Dichtungen den Ton an, der überall aufgenommen, in endlosen Abenteuerromanen meist von ritterlichen Dichtern weitergegeben wurde. Überall sang man von Iwein und Parzival, Erec, Tristan und Isolde, Lancelot oder Alexander und Troja.

Deutschland öffnete der neuen geistigen Rittermode seine Tore, als Friedrich I. Barbarossa 1156 zu Würzburg die burgundische Grafentochter Beatrix heiratete, der Gautier d'Arras seinen Abenteuerroman *Ille et Galeron* überreichte. Darin wird die junge Kaiserin gepriesen als diejenige, der höfische Sitte und Feinheit seit den Jugendjahren Ratgeber gewesen seien. Den Einfluß der schönen, klugen und mutigen Französin auf ihren Gemahl deutet die Bemerkung des englischen Dekans Radulf von Diceto an: Friedrich sei von vielen als ein Weibmann (*vir uxorius*) angesehen worden, der in allem nur frage, wie er seiner Gattin gefalle.¹ Herrlich erstrahlte das Glück des kaiserlichen Paares bei dem Pfingstfest 1184 in Mainz, wo unter großen Festlichkeiten die beiden ältesten Söhne den Ritterschlag erhielten und der französische Menestrel Guyot von Provins zugegen war, aber auch der deutsche Dichter Heinrich von Veldeke, der dort wohl schon aus seiner nach französischer Vorlage gedichteten Eneide vorlas.

Heinrich von Veldeke als dem ersten folgten dann noch manche andere als Bearbeiter französischer Vorlagen. Unter ihnen ragt so hoch wie keiner Wolfram von Eschenbach mit seinem Parzival hervor. Er wußte die Goldkörner zu schätzen, die mit der Spreu von phantastischem Flitterwerk dargeboten wurden. Die Ideale des geistlichen Rittertums, welche seine Gralsritter verkörperten, würdigte er ebenso wie aufrichtige Buße, die Schuld sühnt. Als höchstes gilt ihm die sittliche „Stäte“, der ernste Sinn, der in der Treue gegenüber Gott wurzelt, dessen Gegensatz, der Zweifel, die Unbeständigkeit, ins Verderben führt.

Ein gar vielstimmiges Orchester boten diese Ritterdichter ihrer Zeit. Neben den epischen Dichtungen erklangen die weichen Töne des

¹ M. G. SS. XXVII, 270. Vgl. Felicia v. Kęszycka, Kaiserin Beatrix. (Diss. Freib. Schweiz) Posen 1923.

lyrischen Minnesanges, den die provenzalischen Troubadours zuerst formten und mit scharfen politischen Sirventesen mischten. Auch sie eroberten mit ihren Weisen sich Nordfrankreich und Italien, dann Katalonien, Portugal, England und auch Deutschland, wo Walther von der Vogelweide, Wolframs Zeitgenosse, die Palme davontrug.

So war es nicht mehr allein der Klerus, der die Phantasie und das Herz lenkte. Aber wenn auch mancher von den ritterlichen Dichtern und noch mehr die zuletzt auch das Wort ergreifenden bürgerlichen Dichter über die Lehren der Kirche sich hinwegsetzten und den Klerus verhöhnten, sie werden übertönt von der großen Menge derjenigen, die Gott und Kirche in alter Weise die Ehre geben wollen. Neben der Minnedichtung geht die Mariendichtung einher. Es fehlt auch nicht an geistlichen und frommen Dichtungen von Laien, wie das hohe Lied von christlicher Aufopferung zeigt, das der Kreuzfahrer Hartmann von Aue mit dem „Armen Heinrich“ darbot.

Die meisten Stoffe, welche um 1200 in Deutschland bearbeitet wurden, stammten aus Frankreich, und französische Formen ahmte man in Deutschland wie anderwärts nach. Das ist um so auffälliger, als die poetische Welle, die damals über Deutschland ging, aus den dunklen Gründen der Volkssage den Nibelungenstoff an die Oberfläche brachte und damit dem deutschen Volk das großartigste Epos des Mittelalters beschert wurde. Die fremden Stoffe behaupteten sich nicht nur daneben, sondern errangen fast die Vorherrschaft.

Freilich war das nur eine äußerliche Herrschaft, die wenig zu bedeuten hatte gegenüber der Tatsache, daß die abendländischen Nationen nun jede mit ihrer Sprache immer mehr hervortraten und das Lateinische dem Klerus und den Gelehrten überließen. Die Eroberungen der Volkssprachen dehnten sich von Generation zu Generation weiter aus. Die Taten der Kreuzfahrer, die Konstantinopel eroberten, beschrieb einer der hervorragendsten Teilnehmer, der Marschall der Champagne, Geoffroy de Villehardouin, in einem Geschichtswerk, das zu den ältesten Denkmälern nordfranzösischer Prosa gehört. Ihm folgte der Genosse Ludwigs des Heiligen, der Seneschall Jean sir de Joinville, mit dem ersten großen französischen Memoirenwerk, der *Histoire de St. Louis*. In Deutschland stellte der Schöffe Eike von Repgow das älteste der mittelalterlichen Rechtsbücher, den *Sachsenspiegel*, zwischen 1215 und 1235 in niedersächsischer Sprache zusammen.

Das Eigenartige bei der außerordentlich regen literarischen Bewegung im 12. und 13. Jahrhundert besteht also darin, daß das Lateinische zurücktrat, weltliche Stoffe und weltliche Dichter neben den geistlichen immer häufiger wurden, und daß Frankreich in der höfischen Bildung den Ton angab, den nationalen Literaturen die Wege wies, denen man willig folgte, so daß trotz der großen Mannigfaltigkeit ein großer einheitlicher Zug vorherrscht.

Frankreich herrschte nicht nur auf dem Gebiete der schönen Literatur und des Geschmacks, sondern auch auf dem Gebiete der

Wissenschaft in den Zweigen, die damals vornehmlich gepflegt wurden. Paris war die hohe Schule der Theologie und der Philosophie, überstrahlte seit dem Anfang des 13. Jahrhunderts mit seiner Universität die ganze Reihe der schnell damals emporschießenden Universitäten des Abendlandes, war die Stätte, wo die Auseinandersetzung mit der aristotelischen Philosophie die größten Geister fesselte, die mit ihren gewaltigen systematischen Werken alles Wissen einordnen wollten der großen christlichen Lebensauffassung. Nirgendwo so sehr als in Paris, der Wiege der Scholastik, zeigte sich der gewaltige einheitliche, einordnende Geist, der durch das Abendland ging, das äußerlich zu keiner Zeit der Leitung des Papsttums so allgemein unterstand als im 12. und 13. Jahrhundert.

Hier begann seit den Zeiten des klugen Abtes Sugers von St. Denis, der die Könige Ludwig VI. und Ludwig VII. treu beriet, das kapetinische Herrscherhaus sich seine Vasallen unterzuordnen, und trotz der bösen Folgen, die die Scheidung der Ehe Ludwigs VII. und der geschiedenen Eleonore zweite Heirat mit dem nachmaligen englischen König Heinrich II. Plantagenet haben sollte, gelang es dem französischen Königtum, sich weiter emporzuarbeiten. Früh schuf es sich in den neuen Beamtenorganisationen die Mittel für die Zusammenfassung des Staates in neuen festeren Formen. Unter Ludwig VIII. sicherte es sich durch sein Eingreifen in die Albigenserkriege eine zukunftsreiche Stellung im Südosten, und unter dessen Sohne Ludwig IX. (1226—70) erstrahlte es mit diesem heiligen König als der Verkörperung des christlichen Herrscherideals. Zugleich verstand es, sich die Kräfte der rasch emporstrebenden Städte unterzuordnen, die sich überall geltend machen, nicht zuletzt auch am religiösen Leben ihren Anteil haben wollten.

Das waren die neuen Bewegungen, Stimmungen und Bedürfnisse, die zum Ausdruck gebracht werden sollten, als überall in den neuen Städten der Bau von größeren oder neuen Kirchen notwendig war. Der einheitliche Zug sicherte dem neuen Stil im voraus seinen Sieg, wenn er das Symbol der neuen Strömungen zu werden vermochte. Das gelang ihm in einer stetig fortschreitenden Entwicklung, indem er vor allem das Problem des Gewölbebaus, an dem der romanische Stil sich so vielfach abgemüht hatte, zu einer glänzenden Lösung brachte.

Wir heben nur einiges aus den typischen Veränderungen hervor, die von den neuen Zeitverhältnissen bedingt wurden, indem wir zunächst daran erinnern, daß in den romanischen Kirchenbauten dem Bedürfnis des Klosters entsprechend das Chor ein streng abgeschlossener Raum war, durch die darunter liegende Krypta hoch erhöht gegenüber dem Teil der Kirche, der für das Volk bestimmt war. Nun wird dieser Unterschied verringert, fällt zuletzt meist ganz weg. Die Krypta verschwindet. Zum Zeichen, daß die Kirche für die Laien den Gottesdienst darbietet, erhält das Chor dieselbe Höhe wie das Mittelschiff, liegt mit dem Hauptkörper der Kirche unter einem Dache,

erscheint als die Fortsetzung des Langschiffes. Das abteilende Querschiff wird immer mehr verkürzt, paßt sich der Gestaltung des Langhauses an, bis es schließlich in den Hallenkirchen überhaupt fortfällt. So wird der Bau im Innern gleichmäßiger, einheitlicher, wie die demokratische Städteverfassung überall auch die gleichen Grundzüge aufweist, die auf eine Niederlegung der Standesunterschiede ausgehen. Auch nach außen tritt die Mannigfaltigkeit in den Kirchenbauten zurück. Sie kam zum Ausdruck in den vielen verschiedenartigen Türmen. Nun sehen wir nur noch einen oder zwei ganz symmetrische Türme, die den Eingangsraum der Schiffe krönen, um alle Welt weithin einzuladen zum Eintritt in das Haus Gottes. Die einzige Schranke, die im Innern Klerus und Volk noch trennt, ist der Lettner (lectorium) — das alte Symbol des kirchlichen Lehramts —, den aber meist der Bildhauer oder später der Schmiedemeister, nicht mehr der Architekt anfertigt. Das Presbyterium liegt nicht mehr hoch über dem Boden der Kirche, sondern auf dem gleichen Niveau oder nur um 1, 2 Stufen gehoben. Weil die Kirche hauptsächlich für das Volk da ist und der Klerus für das Volk den Gottesdienst besorgt, so liegt die Kirche auch meist dort, wo das Volk zusammenläuft, auf dem Markt, vor dessen Lärm sie sich nicht fürchtet. Man will kein Atrium mehr haben, das das profane Alltagsleben fernhält, sondern im Gegenteil öffnet sich die Kirche in viel geschmücktem Portale, das die Herrlichkeit der Kirche schon nach außen kundtut. Sie zeigt auch ihre ganze Struktur der Außenwelt in den Stützen des Gewölbesystems, die überall hervortreten. Die Außenwand geht fast ganz auf in Fenstern, deren bunte Scheiben allein das Tageslicht dämpfen sollen, um die innere Sammlung zu erleichtern. Aber wie die Stadtgemeinde eine immer zunehmende Menge von einzelnen Genossenschaften, Zünften und Innungen umfaßt, so prägt sich auch in dem fortgeschrittenen gotischen Bau eine Fülle von einzelnen Gliedern aus und zeigt den Grundsatz der Solidarität, der allein die Städte zu freien Gemeinschaften geschaffen hatte und immer wieder angerufen wurde. Die Pfeiler gleichen einem Bündel von zusammengefaßten Säulchen. Die Rippen der Gewölbe zeigen, wie alles sich eint und fügt zum Stützen und Tragen. Die Fensteröffnungen gliedern sich in einzelne Teile durch Pfosten und Maßwerkbildungen. Die äußeren Strebepfeiler stufen sich ab, bis sie, immer dünner geworden, in Fialen enden. Das Feinste in der Abstufung aber sucht man im Turmbau zu zeigen, wo Wimperge und Spitztürmchen sich ungezählt wiederholen, bis der leichte Helm hoch oben in der Kreuzblume seinen Abschluß findet. Die Mannigfaltigkeit in der Einheit kann sich dann auch in den Kapellen zeigen, die zwischen den äußeren Pfeilern Platz finden oder das Chor als Kranz umgeben.

Diese Einheitlichkeit, die das Ganze durchdringt, alles ein- und unterordnet, gleicht der verstandesmäßigen Systematik in der Scholastik, und mit den großen Summen der scholastischen Schriftsteller haben die großen gotischen Kathedralen meist auch das gemeinsam,

daß sie unvollendet blieben, weil sie eine Höhe und Vollendung anstreben, die nur selten zu erreichen möglich war.

Ehe der Stil sich entwickeln konnte, mußten natürlich gewisse technische Voraussetzungen vorhanden sein. Eine der wichtigsten war ein genialer Fortschritt im Kreuzgewölbe, der darin bestand, daß man die Grate verstärkte, wodurch die zwischen ihnen liegenden Mauerstücke in leichte Kappen verwandelt werden konnten. Die Grate wurden zu Rippen, die den Druck fortpflanzten auf die Pfeiler, und hier vereinigte sich die Hauptkraft des Gewölbes, so daß die Langmauern nicht mehr so viel zu tragen hatten und beliebig durchbrochen werden konnten durch große Fenster und das Ganze wie ein Gerüstbau erscheint. Von der lateinischen Bezeichnung für Kreuzrippe (*augiva*), von *augere*, verstärken, erhielt der Stil seine Benennung. Nur hat man das romanische Wort *ogive* durch ein Mißverständnis auf den Spitzbogen übertragen und diesen als bezeichnend für den gotischen Stil angesehen. Der Spitzbogen ist nun allerdings diesem Stil eigentümlich, doch nicht ausschließlich und auch nicht unbedingt wesentlich. Er findet sich als dekoratives Element schon früh in Ägypten, auch bei den Mauren in Spanien. Auch mit Rundbogen können Rechtecke überwölbt werden. Der Spitzbogen gewährte aber den Vorteil, daß nach den Seiten der Druck geringer war als bei dem Kreuzgewölbe. Der Scheitelpunkt des Gewölbes lag bei der Einführung der spitzen Kappen nicht in der Scheitellinie, sondern unter ihr. Ästhetisch hatte der Spitzbogen allerdings außerdem eine große Wirkung, weil damit der aufstrebende Zug betont wurde, der in dem gotischen Kirchenbau so wunderbar zur Höhe wies, überirdischen Spiritualismus und irdischen Edelsinn versinnbildete. Der Eindruck des Schweren, der in dem romanischen Kirchenbau lag, wich dem leichter, edler Eleganz. Der gotische Kirchenbau war wie ein Wald, in dem mächtige Baumgruppen zum Himmel weisen und die Blicke nach aufwärts ziehen, wo blauer Himmel und leichte Wolken durchscheinen. Er drückt nicht herunter, er zieht den Blick erhebend nach oben. Das Ganze durchzieht ein ideales Streben und Schweben, bei dem die Steine, die Symbole der Materie, ihre Schwerkraft eingeübt zu haben scheinen.

Die Technik bedingte noch etwas anderes, was für den gotischen Kirchenbau charakteristisch ist, das Strebepfeilersystem. Schon in der romanischen Periode waren verstärkte Mauerstreifen oder Lisenen bekannt. Jetzt waren die Strebepfeiler notwendig, um das luftige Gerüst zusammenzuhalten, den Seitendruck aufzufangen, der dort immer noch vorhanden war. Bögen, die das Hauptschiff über die Seitenschiffe weg fassen, pflanzen den Gewölbeschub auf die Strebepfeiler fort. So steckt in dem ganzen Bau eine nüchterne technische Logik, die aber, ohne verdeckt zu werden, durch Spitzsäulen und Fialen, überall angebrachte Spitzgiebel und Spitzbogen, ästhetisch wirkt und immer wieder in allen Teilen zur Höhe weist, das „*Sursum corda*“ in endlosen Responsorien weitergibt.

Auch dem derben Humor, den die bürgerlichen Handwerker so sehr mit ihrem Realismus wünschten, ist am rechten Ort Platz gegönnt. Um das steile Dach zieht sich ein meist von einer Balustrade nach außen umrahmter Umgang, der für die leichte Umgehung und Ausbesserung des Gebäudes sehr praktisch ist, zudem das Regenwasser auffängt, das dann, um an den Mauern nicht abzufließen und zerstörend auf das vielfache Zierwerk zu wirken, durch Wasserspeier abgeleitet wird. An diesen Wasserspeiern tobt sich der Humor aus. Sie werden in fratzenhaften Tier- und Menschengestalten geformt.

Dieser im Norden der Alpen entstandene und hier für den feudalen Kreuzfahrer-Enthusiasmus, wie den genossenschaftlichen Sinn der Bürger und den spekulativen Geist der Pariser Gelehrten besonders bezeichnende Kunststil ist aber nur im Norden der Alpen eigentlich heimisch gewesen. In Italien wurde er als fremder Stil nur vereinzelt angenommen. Dort wollte man den Traum nicht aufgeben, aus den so mächtigen antiken Traditionen ein eigenes Wiederaufleben herbeizuführen. Im 15. Jahrhundert zeigte das humanistisch gebildete Bürgertum dem nordischen Stil ausgesprochenen Widerwillen. Man begann ihn als barbarische Kunstart zu bezeichnen. Der Kunstschriftsteller Vasari bezeichnete ihn im 16. Jahrhundert als eine Erfindung der Goten, der Nachkommen derjenigen, die unter Alarich Rom zerstört hätten. So wurde es üblich, den Stil als gotischen Stil zu bezeichnen. Ein Schimpfname wurde, wie so oft für Genossenschaften und neue aufstrebende Volksschichten, zur allgemeinen Benennung, die schließlich auch die Verehrer annahmen.

Aber woher kam der gotische Stil? Wo entstand er zuerst? Die Meinungen gingen anfangs weit auseinander. Man suchte den Ursprung in England, in der Normandie, in Spanien, in Deutschland, und indem man den Spitzbogen als allein charakteristisch ansah, im Orient in der arabischen Baukunst. Jetzt ist man so ziemlich darüber einig, daß die besonderen Elemente des gotischen Kunststils am Anfang des 12. Jahrhunderts in Nordfrankreich auftreten und sich zuerst am ausgesprochensten in der Abteikirche von St. Denis bei Paris vereinigt finden, die der Abt Suger, der Ratgeber der französischen Könige Ludwig VI. und Ludwig VII, 1140—1144 neu erbaute. Vornehme und Niedrige halfen begeistert bei dem Kirchenbau mit, dessen Bauherr fast den König personifizierte. Der Glanz der neuerstandenen ersten königlichen Abtei wurde bald angestaunt und reizte zur Nachahmung. Wir stehen ja an der ersten Stufe des Aufstieges des französischen Königtums.

Damit stehen wir aber auch in der Zeit vor dem zweiten Kreuzzug, der Zeit, die wie kein anderer der Geist des heiligen Bernhard von Clairvaux beherrschte und in der die Blüte des Cistercienserordens war. Der Cistercienserorden hatte in den Verfassungen der abendländischen Orden durch die Generalkapitel zuerst demokratische konstitutionelle Grundsätze eingeführt. Er wurde wegweisend nicht nur für die Verfassung der anderen Orden, die nach ihm kamen, der

Franziskaner und Dominikaner, sondern auch im allgemeinen für die genossenschaftliche Organisation in den Städten und schuf damit die Grundlage für eine Stimmung, die zu dem geistigen Nährboden der neuen Kunst ebenso gehörte wie jener ideale Sinn des geistlichen Ritters, den Bernhard in seiner Werbeschrift für die Templer hoch gepriesen hatte. War auch den Cisterciensern die Einfachheit für ihre Kirchenbauten vorgeschrieben, dem Einfluß des neuen Stils, der ihrer Art so sehr entsprach, wollten sie sich nicht entziehen. Sie verbreiteten ihn von Burgund in weite Ferne, nach Italien, Spanien und besonders in das östliche Deutschland. Die Cistercienser sind dann wie mit ihrer Einrichtung der Generalkapitel auch mit ihren Kirchenbauten für einige Franziskanerkirchen vorbildlich gewesen. Die Franziskaner übernahmen öfters von den Cisterciensern den die Einfachheit zum Ausdruck bringenden harten, geradlinigen Chorabschluß mit den geradlinigen Kapellen zu beiden Seiten. Die Dominikaner suchten zuerst in ihren Kirchen auch nichts weiter als die Einfachheit, aber den Zeitrichtungen können sie sich so wenig entziehen als die Franziskaner, zumal unter den Ordensmitgliedern bald sachverständige Architekten erschienen, die ihr Talent nicht schlummern lassen wollten. So sehen wir bei beiden Bettelorden neben einfachen einschiffigen Kirchen und dreischiffigen mit offenem Dachstuhl Gewölbekirchen, von denen aus dem 13. Jahrhundert S. Antonio in Padua, S. Maria Novella in Florenz und S. Maria sopra Minerva in Rom, die einzige gotische Kirche Roms, die bekanntesten sind.

Wenn auch die neuen Orden dem Einfluß des neuen Stils sich nicht entziehen, sie sind doch nicht seine bevorzugten und ausschließlichen Träger gewesen. Das waren vielmehr die ritterlichen Kreise Nordfrankreichs, welche sich politisch um den Zeitgenossen des heil. Bernhard, König Ludwig VII., sammelten, der mit den schwindelndsten Hoffnungen in den zweiten Kreuzzug gezogen war, und um dessen Sohn und Nachfolger Philipp August, den Helden des dritten Kreuzzuges, der an der Bezwingung Akkons teilgenommen hatte. Dazu gehörten alle, die seit dieser Zeit den ritterlichen Ton Frankreichs, französischen Geschmack und französische Sprache verbreiteten. Niemals war im Mittelalter die nordfranzösische Sprache so weit verbreitet als im 13. Jahrhundert. Die provenzalische Nebenbuhlerin mußte nach den Albigenserkriegen und dem Verstummen der Troubadours den Wettbewerb aufgeben. Französisch wurde von allen führenden Schichten in England gesprochen, in den vornehmen Kreisen Norditaliens, der Niederlande und Deutschlands. Mit dem französischen Ton und Geschmack verbreitete sich die neue französische Kunst, die in so vielen Kathedralen Nordfrankreichs bewundert werden konnte, und der der hohe Sinn des heiligen Ludwigs IX. noch eine besondere Weihe gab.

Die mehr denn je dem Fortschritt zugewandten städtischen Kreise wollten hinter dem Adel in der Huldigung vor dem idealen Zeitgeist nicht zurückbleiben, wo sie auch ihre besonderen Stimmungen zum Aus-

druck bringen konnten. Sie boten das Wichtigste für die Ausführung der künstlerischen Gedanken, Bauleute und Geld. Es mehrten sich bald die Laien, die sich von selbst in den Städten als Steinmetzen anboten. Die Bauherren aber waren vornehmlich Bischöfe, da meist bischöfliche Kathedralen in Betracht kamen, daneben Äbte, und dann weltliche Ortsbehörden. Die sich oft mehrere Generationen hindurch hinziehenden Bauten der großen Kirchen bildeten allmählich einen Stand von Bauleuten heran, die an den Bauhütten sich als Genossenschaft, der Zeitrichtung folgend, organisierten.

Über diese Bauhütten-Vereinigungen wurde manches Kritiklose gefabelt. Freimaurerische Schriftsteller wollten darin geheime Verbindungen sehen, die bis in die vorchristliche Zeit zurückreichten und gewisse Mysterien fortgepflanzt hätten, welche die Freimaurerei dann aufgenommen habe. Besonders die englischen Bauhütten hätten eine berechtigte Kritik an Geistlichen und Mönchen weitergegeben, die sie in Karikaturen und Tieren in ihren Bauten verhöhnt hätten. Mit ihnen hätten sich dann die verurteilten Tempel in ihren Rachedanken gegen den Papst, der sie aufgehoben habe, verbunden, und in diesen Kreisen sei eine reine Menschlichkeit und höhere Religion gepflegt worden. Das läßt sich alles nicht halten. Ein Zusammenhang zwischen Freimaurerei und mittelalterlichen Bauhütten ist reine Phantasie. Wenn die Bauhütten Vorläufer gehabt haben, so waren das die Klosterhütten der romanischen Zeit, in denen geistliche und weltliche Bauleute unter einem baukundigen Mönch vereint waren. Das entsprach der sozialen Weiterentwicklung, daß die Bauhütten nun ganz zu Laienverbänden wurden. An der Spitze der Bauhütte stand der Baumeister, der unter sich die Steinmetzen hatte und sie leitete, diejenigen, welche die Steine bearbeiteten und sie an die im Bauplane vorgesehene Stelle brachten. Aber nicht diese den Stein behauenden Arbeiter haben den Bau nach gewissen Geheimnissen geleitet, sondern der Baumeister, der ein Geistlicher, ein Mönch, ein Laie sein konnte. Auch ist es verkehrt, in den Steinmetzzeichen Marken einer geheimnisvollen Kunsttradition sehen zu wollen. Die Vereinigung der Bauhandwerker einer Bauhütte entsprach den Innungen der Zeit. Wie diese hatten sie ihre Patrone, meist die vier gekrönten Märtyrer, die als Steinmetzen in Pannonien unter Diokletian den Märtyrertod gestorben waren. Nur insofern unterschieden sie sich von den Handwerkern einer Stadt, als sie nicht wie diese an einen Ort gebunden waren, sondern, wenn der Bau an einem Ort vollendet war, an einen andern Ort gingen. Die heutigen Freimaurer, die ihre Entstehungslegende an diese Bauhütten anknüpfen wollen, sprechen davon, daß die Steinmetzhütten mit reichen Privilegien durch Könige und Päpste ausgestattet worden seien und deshalb freie Maurer, Freimaurer genannt worden seien. Aber alles das ist Fabel. Bis jetzt stammt die erste Bestätigung einer Steinmetzhütte erst ganz aus dem Ende des Mittelalters, liegt in einer Urkunde Maximilians I. von 1498 vor.

Nicht geringe Mühe machte es, das Geld für die Bauten zusam-

menzubringen. Man half sich auf die verschiedenste Weise, indem man Schenkungen aller Art zu erhalten suchte, die Erträgnisse freier Pfründen verwandte, Sammlungen veranstalten ließ, die durch Ablassbriefe für Kirchenbauten angeregt wurden. Die Ablassbewilligungen und die Lehre von den guten Werken sind besonders den Kirchenbauten zugute gekommen.

Die erste Periode der Gotik bezeichnet man als die Zeit der Frühgotik, die, wie sie auch in den einzelnen Ländern verschieden beginnt, ungleich endet. Während sie in Frankreich schon um 1200 in die Hochgotik übergeht, dauert sie in Deutschland, wo die Gotik erst um diese Zeit einsetzt, bis 1250. So setzt man dann auch die Blütezeit der Gotik in Frankreich ungefähr bis 1250, in Deutschland bis 1300 an. In der Frühgotik walten noch ernste Formen und Traditionen der romanischen Periode vor. Strebebogen sind noch selten, die Turmfenster und Portale zeigen oft noch den Rundbogen. In der Hochgotik wird die Gesetzmäßigkeit des Stils streng durchgeführt. Es ist die Zeit, in der die Scholastik auf dem Gebiete der Wissenschaften ihre Herrschaft angetreten hat und allgemein ausübt. Zugleich geht man im Schmuck weiter. Das System der Strebebogen wird völlig ausgebildet, die Strebepfeiler erhalten überall hohe Spitztürmchen (Fialen). Das Maßwerk in den Fensterbogen wird reicher ausgestaltet. Es entstehen die Dreiblätter (Kleeblätter), Vierblätter und Fünfblätter. Man bildet die großen Rundfenster oder Rosen über dem Portal, das sich vertieft und in den Einkehlungen immer reicheren statuarischen Schmuck aufnimmt. Das Ornament wird in weiterem Maße der Pflanzenwelt entnommen. Eiche, Rose, Veilchen, Wein, Erdbeere, Epheu, Geranium dienen in ihren Blattformen als Vorbilder. Vornehmlich wird der Turm ausgebildet, der vom Viereck zum Achteck übergeht. Wie die Scholastik verflacht dann die Gotik, indem das konstruktive Element vor dem dekorativen zurücktritt, das Zierliche und Gezierte, die Spielerei überwiegt. Die Gotik schließt mit dem Flamboyant- oder Fischblasenstil, in dem der Spitzbogen zum Eselsrücken, in England zum Tudorbogen wird. Der Renaissance war es nicht schwer, diesen veralteten und handwerksmäßig gewordenen Stil beiseite zu schieben. Nur in England, wo so viele mittelalterliche Einrichtungen weiter blühten, konnte er sich noch erhalten.

In Frankreich folgte auf die ersten gotischen Bauten: St. Denis, die Kathedralen von Noyon, Notre Dame in Châlons, Chor und Westfassade von S. Remy in Reims, eine zweite Gruppe, in der die Kathedralen von Laon, Notre Dame in Paris, deren Fassade für die französischen Kathedralen vorbildlich wird, und Soissons hervorragten, und eine dritte Gruppe, die alle romanischen Erinnerungen abstreift. In dieser dritten Gruppe sind die Hauptwerke die Kathedralen von Chartres, Reims und besonders die von Amiens, die das französische System am vollkommensten ausbildet und Muster für Köln wird, dann die von Ludwig dem Heiligen erbaute Ste Chapelle in Paris. Daran reihen sich im Süden die Kathedralen von Limoges, Clermont,

Bordeaux, Lyon, Toulouse. Von Burgund aus wird der neue Stil nach der Schweiz übertragen und erscheint in den Kathedralen von Lausanne und Genf, von der Champagne nach Belgien, wo Ste Gudule in Brüssel, die Dome von Löwen und Antwerpen hervorragen. In England tritt die Gotik zuerst in dem Neubau der Kathedrale von Canterbury auf. Dann wird hier ein besonderer nationaler Stil ausgebildet, der sich unter anderm in dem gradlinigen Chorabschluß zeigt. Holland ahmt den französischen Kathedralstil in den Kirchen von Utrecht, Goes, Herzogenbusch nach. In Deutschland blühte im 12. Jahrhundert noch der Übergangsstil, der seine Glanzleistung in der Stiftskirche von Limburg an der Lahn aufweist. Der erste rein gotische Bau auf deutschem Boden ist die Liebfrauenkirche in Trier, die zwischen 1242—1254 hergestellt wurde, ein gotischer Zentralbau. Ihm folgt die über den Reliquien der 1231 gestorbenen hl. Elisabeth errichtete Kirche in Marburg an der Lahn. Die schönsten Denkmale finden wir am Rhein: die 1248 begonnene Kathedrale von Köln, die den gotischen Stil am reinsten wiedergibt, die von Straßburg mit ihrer berühmten großen Rose und das Münster in Freiburg im Breisgau mit seinem in der Kühnheit der Konstruktion und dem Adel der Form einzigartigen Turm. In Italien, wohin die Gotik durch Cistercienser aus Burgund übertragen wird, zeigt der neue Stil manche sonst typische Züge nicht. Es fehlt das Strebesystem, die Fassade ist ohne Turm. Das bekannteste größere gotische Denkmal ist der Dom zu Mailand. Nach der Pyrenäenhalbinsel kam der gotische Kirchenstil durch burgundische Cistercienser. Hier überwiegt das dekorative Element, und maurische Formen sind eingemischt. Hauptwerke sind die Kathedralen von Burgos und Toledo, Nachbildungen der Kathedrale von Bourges. Auch nach Osten und Norden verbreitete sich der gotische Stil. In dem norddeutschen Tieflande, wo es keine Hausteine gab, griff man zum Backsteinbau und schuf Hallenkirchen, in denen das Strebebogensystem wegfiel und der Chor, Anregungen der Cistercienser folgend, meist rechtwinklig abgeschlossen wurde. Die Marienkirche in der blühenden Hansestadt Lübeck, die Cistercienserkirche in Doberan in Mecklenburg, der Dom in Frauenburg im Ermland stellen uns diesen Backsteinstil schön dar. In Skandinavien kreuzten sich Einflüsse von Lübeck und England mit direkter französischer Nachahmung. Das vornehmlichste Denkmal ist hier der Dom zu Upsala, dem wohl Notre Dame von Paris Vorbild war. Bis nach Cypern sehen wir die französischen Muster wirken. Die Kathedrale von Nikosia ist nach dem Vorbild von Notre Dame in Paris schon 1209 begonnen worden.

Es war spezifisch abendländische christliche Kultur, die sich auf so weitem Gebiete in den gotischen Kirchenbauten ausprägte. Kein anderer Stil ist so selbständig aus der neuen abendländischen Völkergemeinschaft hervorgegangen wie der gotische. Der romanische Stil hatte wohl auch seine Eigenart, aber er war doch die Fortentwicklung der römischen Basilika, die aus römischem Privatbau hervorgegangen, nicht aus rein christlicher Wurzel stammte. Den Grundplan und die

Säule hatte die Basilika aus der heidnischen Architektur. Das christliche Abendland als neue Völkergemeinschaft, die ihre Gemeinsamkeit im christlichen Glauben überall zeigen und ausbreiten will, prägt diesen Zug höchst bezeichnend im gotischen Kirchenbau aus, der nach außen die Mystik und Symbolik des Glaubens darzustellen liebt. So wie das Abendland das früher als Geheimnis ängstlich gehütete konsekrierte Brot nun als Sanktissimum in feierlicher Prozession auf den Straßen herumtragen läßt, so will es seinen Glauben, sein Hoffen und sein Lieben der ganzen Welt offen zu erkennen geben. Die himmelhochstrebenden Türme sollen so weit als nur möglich zeigen, daß die großen Städte des Abendlandes Stätten christlichen Lebens und Wissens sind, die das Wissen der ganzen Welt in sich aufzunehmen suchen und den Glauben hinaustragen wollen in die anderen Länder. Weil der gotische Stil so ganz aus der Stimmung der Zeit selbständig hervorgewachsen war, so interessierten sich daran auch die breitesten Schichten. Generationen von Städtebewohnern sammelten und arbeiteten, um die großen Dome zu vollenden. Das galt vielen als das schönste Seelgerät, wenn sie zum Heile der Seele an dem Bau und Schmuck ihres Goteshauses mitwirken konnten. Die Freude an dem neuen Geschmack führte dazu, daß man in ihm auch weltliche Bauten entstehen ließ, Rathäuser, Tore, Burgen. Die Marienburg, der 1309 bezogene Sitz des Hochmeisters des deutschen Ordens, ist einer der imposantesten Burgenbauten dieser Zeit.

Das große Verlangen, das man nach äußerem Schmuck der Kirchen hatte, drückte sich auch darin aus, daß man namentlich die Portale und Fassaden der großen Kathedralen nicht reich genug mit Skulpturen schmücken konnte. Das gab der Plastik vielfache Anregung. Im 12. und 13. Jahrhundert sehen wir an einzelnen Kirchen einige überraschend schöne Skulpturen in Frankreich, das führend war, besonders in Notre Dame, in der Ste Chapelle von Paris und in den Kathedralen von Chartres und Reims, wo einzelne Köpfe an den Einfluß antiker Statuen denken lassen. In Deutschland finden wir ausgezeichnete Skulpturen noch an großenteils romanischen Bauten, merkwürdiger Weise die hervorragendsten mitten in Deutschland, wo vielleicht byzantinische Muster zuerst auflockernd gewirkt haben. Eine herrliche plastische Gruppe ist das hölzerne Triumphkreuz mit Christus am Kreuze, Maria und Johannes zu beiden Seiten auf dem Lettner der Kirche zu Wechselburg zwischen Leipzig und Chemnitz, aus der Zeit um 1230. Verwandt damit sind die Skulpturen an der spätromanischen goldenen Pforte zu Freiberg in Sachsen, wo Maria mit dem Jesukind im Türbogenfelde thront, während in den Laibungen des Portals treffliche Figuren untergebracht sind. Hier werden wohl französische Vorbilder an der Kathedrale von Chartres dem Künstler bekannt gewesen sein, aber er hat aus eigenem Können Vollendetes geschaffen. Durch edlen Realismus und individuelle Behandlung ragen über alle Skulpturen der Zeit einige Figuren an dem Dom zu Naumburg an der Saale hervor, vor allem einzelne aus der Reihe

fürstlicher Stifter und ihrer Frauen. Daneben verdienen Statuen des Bamberger Domes hohe Würdigung, so besonders die Statue des Reiters, die wahrscheinlich den hl. Ungarnkönig Stephan darstellen soll. Auch einige Figuren an dem Straßburger Münster, besonders die in dem einen Bogenfeld über dem Tor zum südlichen Querschiff, wo der Tod Mariens dargestellt wird, kommen an klassische Vollendung heran.

Es ist nicht ohne weiteres zu erklären, wie es kam, daß diese Höhe nicht beibehalten werden konnte. Vielleicht war es ungerecht, daß wir die vollendeten Figuren gleich hervorgehoben haben. Wir wollen nicht verkennen, was auch sonst in der Plastik in der gotischen Periode erreicht wurde, wie die jugendliche Anmut und Innigkeit, die seelische Stimmung in einer Weise zum Ausdruck kam, die einen offenbaren Fortschritt bedeutete. Aber wir erkennen doch auch bald die Schranken, die der Plastik hier gesetzt waren, und die Mängel, die schließlich immer stärker hervortraten. Es liegt den Figuren oft ein verstiegener Idealismus zugrunde, der zu wenig Natur und Wirklichkeit berücksichtigt, ein Zug, der auch in der spekulativen Scholastik schon von den Zeitgenossen bemängelt wurde. Dazu kommt ein aus den aristokratisch-feudalen Formen herzuleitender konventioneller Zug, der das Individuelle zu wenig berücksichtigt, so daß die Figuren schablonenhaft werden und schließlich an handwerksmäßige Behandlung gemahnen. Dazu mußte auch die übermäßige Anbringung von Figuren führen. Da konnte man meist nur Mittelmäßiges leisten. Das süße Lächeln der Frauenfiguren, die langgestreckten Gestalten, die dem Zuge nach der Höhe zu folgen haben, machen am Ende einen eintönigen Eindruck, so trefflich auch die seelische Wirkung der symbolischen Figuren ist. Die Mängel erklären uns aber auch die Richtung, in der eine Ausartung sich nachher zeigen sollte, und wieso die Reaktion einsetzte, die das Volgare in Italien seit Niccolo Pisano und seiner Schule unternahm, die Renaissance ankündigend.

Die einzelnen von den zahllosen Figuren an den Fassaden und Portalen der Kathedralen wollen aber auch nicht für sich gewürdigt werden, sondern dienen nur als einzelne Glieder in der Gesamtheit der Symbolik, der Idee, die in einer Gesamtkomposition zum Ausdruck kommen soll. So wie ja auch der Gesamteindruck, und nicht das einzelne in der gotischen Kirche vor allem wirkt. Dieser Gesamtidee dient vor allem die Architektur, die besonders symbolisch zu wirken versteht, und die Plastik hat sich ihr unterzuordnen. Am besten verstehen wir die Gesamtwirkung, die aus der Symbolik sprechen soll, wenn wir uns den Figurenschmuck eines Kirchenportals an einem großen gotischen Bau, z. B. in Amiens, Reims, Straßburg oder in Freiburg im Breisgau ansehen.

Während in dem romanischen Portal meist nur Christus in seiner Majestät dargestellt ist, wird uns in dem Figurenreichtum der gotischen Portale oft eine systematische Heilslehre in Bildern geboten. Die Kirche soll uns vorgeführt werden, wie sie von Gott kommt, Anfang und Ende des Menschen regelt, aber auch zu seinem bürgerlichen

Leben in Beziehung steht. Sie ist die oberste Autorität in der Menschheitsgeschichte. Am Tympanon oder Bogenfeld über den Türen ist gewöhnlich das jüngste Gericht zur Darstellung gebracht. In den Hohlkehlen, welche das Bogenfeld einschließen, häufen sich Reihen von Engeln, Propheten, Königen und Patriarchen, die als Vertreter der vorchristlichen Kirche gedacht sind. An dem senkrechten Mittelpfosten, der den Eingang halbiert, befindet sich meist eine Statue der Mutter Gottes mit dem Kinde, die Personifikation der Kirche. Zu ihren Seiten sehen wir Apostelfiguren. Gegenüber der dogmatischen Theologie, die am Tympanon zur symbolischen Darstellung gebracht ist, haben wir in den Statuen der Blendarkaden in dem Portale von Freiburg im Breisgau Symbole einer Moralthologie in Figuren, die manche reizvolle Rätsel bieten. In ihnen soll gezeigt werden, wie der Mensch sich im Hinblick auf das letzte Gericht verhalten soll, wie er beten und wachen, den Lockungen der Welt sich entziehen, sich bilden und erziehen lassen soll zur Ehre Gottes. Dafür werden die Figuren der klugen und törichten Jungfrauen verwendet, die manchmal besonders ein Seitenportal schmücken, aber auch die Figuren der sieben freien Künste, die Frau Welt, als nackte weibliche Gestalt mit Kröten, Schlangen und Gewürm auf dem Rücken. Beliebte Figuren sind ferner die Darstellungen der Kirche mit der Krone auf dem Haupte und dem Kelch in der Hand und die der Synagoge mit verbundenen Augen und einem gebrochenen Stabe in der Hand, wie sie besonders in Straßburg sinnvoll dargestellt ist. Die dominierende Stellung der Kirche, welche in dieser Zeit die ganze Gesellschaft des Abendlandes beherrscht, tritt uns hier symbolisch vor Augen.

Für realistische Gestaltungen fand die Plastik besondere Anregung in den Grabbildern, die nun üblich wurden, als die Bestattung in den Kirchen für Geistliche, Wohltäter, hervorragende Mitglieder der Gemeinde allgemein wurde. Außerdem dienten für besondere Grabstätten die Grüfte in den Schloßkirchen, die Kreuzgänge in den Klöstern, aus denen der italienische Campo santo sich bildete. Nun wurde es üblich, an Stelle der früheren einfachen Grabplatten Hochgräber zu errichten, Tumben aus Stein aufgemauert oder aus Bronze gegossen, Tumben in Gestalt eines Altars oder auf einem Unterbau, bisweilen an der Kirchenwand und mit einem Rundbogen oder noch umfangreicherer Dekoration überdeckt. Die Figuren stellte man plastisch dar, so wie sie gelebt und gewirkt hatten: den Bischof segnend oder einen Fürsten krönend, den Ritter mit Schild und Schwert, die Frau mit einem Buch. Ehegatten wurden gern nebeneinander abgebildet. Die Figuren sind liegend dargestellt, haben darum meist das Kissen, Ritter bisweilen den Helm unter dem Kopf. Bei der Ausarbeitung der Figuren wurde aber doch die Gewandung wie die einer stehenden behandelt. Das Schreckhafte des Toten sollte gemildert, das Bild des Lebenden noch festgehalten werden.

Sehr reich ist Frankreich an solchen Grabdenkmälern. Die Grabkirche der französischen Könige weist die meisten auf. König Ludwig

der Heilige ließ allein 16 Grabdenkmäler dort anfertigen, von denen die der jugendlichen Prinzen Philipp und Ludwig, des Bruders und Neffen Ludwigs des Heiligen, die schönsten sind. In Deutschland gehören zu den vollendetsten Grabfiguren der Zeit die Grabdenkmäler Heinrichs des Löwen und seiner Gattin Mathilde aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts im Mittelschiff des Braunschweiger Doms. Sicher porträtähnlich ist das Grabdenkmal Rudolfs von Habsburg († 1291) im Dom zu Speier, das ein Steinmetz noch zu Lebzeiten des Herrschers anfertigte. Ein in der Kirche des Petersklosters zu Erfurt einst befindlicher und jetzt im Dom zu Erfurt aufgestellter Grabstein aus dem 13. Jahrhundert, auf dem ein Graf von Gleichen, der zweimal verheiratet war, mit seinen zwei Frauen dargestellt ist, gab den Anlaß zu der lange festgehaltenen Sage, der Graf sei gleichzeitig mit zwei Frauen verheiratet gewesen, die zweite habe er von einem Kreuzzug aus dem Orient mitgebracht, der Papst habe ihm die Erlaubnis gegeben, sie neben seiner ersten Gemahlin als rechtmäßige Gattin zu behalten.

Künstlerischer Realismus verbunden mit schalkhaftem Humor hatte dann Gelegenheit, besonders in den Chorstühlen sich zu entfalten, die jetzt an Stelle von Steinsitzen aus Holz angefertigt wurden in einer oder mehreren Sitzreihen, wo die Dekoration an der hohen Rückwand wie an den Abschlußwangen angebracht wurde und an den aufgeklappten Sitzbrettern, an den sogenannten Miserikordien, den Vorsprüngen, die kranken oder schwachen Betern das Stehen erleichtern sollten. Hier entfaltete die jugendfrische Gotik ihr Naturgefühl an den Blättern und Tieren aus den heimischen Wäldern und Fluren, den Hunden, Hasen, Schweinen, Eichhörnchen, Tauben, Eidechsen, Schnecken, zu denen der Affe und der Löwe kommen. Der Übermut konnte sich in den Karikaturen ausdrücken, mit denen die Schwächen der Menschen, schlechte und faule Sänger verspottet werden.

Von den Werken der Plastik ist leider ein großer Teil vernichtet worden in den Zeiten der Glaubensspaltung, als man die Kirchen von dem sogenannten „Götzenwerk“ reinigen wollte, und in Frankreich besonders in der Revolutionszeit, als man „Königs- und Pfaffenwerk“ dort fanatisch zerstörte.

Noch weniger hat sich natürlich von Werken der Malerei erhalten. Den Historiker interessieren von ihnen am meisten die Schöpfungen der Buchmalerei, weil sie als kulturgeschichtliche Quellen am ergiebigsten sind, wo nun wieder die Symbolik vorherrscht. Frankreich tritt hier erst mit dem Aufkommen der Gotik hervor, während Deutschland aus der romanischen Periode des 12. Jahrhunderts noch einige tüchtige Arbeiten hat. Das merkwürdigste Werk bietet der Lustgarten (*Hortus deliciarum*), eine Handschrift, die in dem Kloster Hohenburg oder S. Odilien bei Straßburg auf Anregung der Äbtissin Herrad von Landsberg zwischen 1165 und 1175 entstand. Das Original verbrannte in der Straßburger Stadtbibliothek bei der Beschießung der

Festung im Jahre 1870. Aber nach alten Zeichnungen und Pausen hat man uns die Illustrationen zum großen Teil wieder vorführen können. Text und Illustrationen, von denen es 636 gab, sollten den Nonnen ein Kompendium des Wissens vorführen. Ist es auch nur eine Dilettantin, die zeichnet, so sind wir für den Stoff, der uns geboten wird, sehr dankbar, da uns hier Einblick in das Leben der Gesellschaft dieser Zeit in allen Schichten gewährt wird, und dann treffen wir die allegorischen Figuren wieder, die das Mittelalter so liebte. Mit dem Aufkommen der Gotik übernimmt wie in der Architektur Frankreich die Führung und öffnet durch bürgerliche Enlumineurs den profanen Stoffen und realistischer Behandlung immer größeren Spielraum. Für die ablaufende Feudalzeit bieten uns die Illustrationen der in Zürich oder Konstanz um 1330 unter französischem Einfluß entstandenen Manesseschen Liedersammlung das wertvollste Bildermaterial.

Die Wandmalerei weist noch die letzten Werke der romanischen Periode auf und tritt dann in den gotischen Kirchenbauten zurück, weil hier weniger große freie Wandflächen vorhanden waren als in den romanischen Kirchen. Von Tafelgemälden sind uns die ältesten Werke erst in der spätromanischen Periode erhalten. Es sind bemalte Vorderseiten von Altartischen, Antependien, wie sie aus der Walpurgiskirche und Wiesenkirche von Soest in Westfalen aus dem Ende des 12. und Anfang des 13. Jahrhunderts erhalten sind.

In der gotischen Periode beginnt die Glasmalerei eine bedeutsame Entwicklung, zu der die vielen großen Fenster die Anregung gaben. Zuerst entlehnt sie ihre Muster noch dem Teppichstil, bis sie allmählich selbständiger zu schaffen beginnt. Zu den ältesten Glasfenstern gehören die aus den Kathedralen von Le Mans (11. Jahrhundert), der Abteikirche von St. Denis und dem Augsburger Dom vom 12. Jahrhundert. Im 13. Jahrhundert zeigt die gotische Glasmalerei in Frankreich ihre schönste Blüte. Namentlich die großen Fensterrosen bieten den Glasmalern Gelegenheit zu zeigen, was sie vermögen. Hier stellte man mit Vorliebe die Schöpfung, die Monate, den Tierkreis, die freien Künste, die Arbeiten des Landmannes, die Tugenden und Laster und das sogenannte Glücksrad, das Sinnbild vom Wechsel des Glücks, dar, wo die einen emporgehoben, die anderen herabgestürzt werden, Fortuna oder Christus das Rad dreht oder lenkt. In dem reich mit Fenstern geschmückten Chor werden das Leben und Leiden Christi, Szenen aus dem Marienleben oder aus der Legende des Kirchenpatrons dargestellt, während in den Hochfenstern des Langhauses meist die großen Bilder der Bischöfe, Könige und Heiligen entgegenleuchten. Die Kathedralen von Reims, Notre Dame in Paris und von Chartres wetteifern in Mannigfaltigkeit der Motive und Glut der Farben. In Deutschland ist die Blütezeit der Glasmalerei erst im 14. Jahrhundert, wo die rheinischen Dome von Köln, Straßburg und Freiburg im Breisgau das Beste aufweisen mit der Klosterkirche von Königsfelden in der Schweiz.

Italien bietet Eigenartiges in dem Wiederaufschwung der Mosaikmalerei, auf die der zunehmende Einfluß der byzantinischen Malerei einwirkte. Auch Nachwirkungen der altchristlich-römischen Kunst mögen in Frage kommen. Römische Kirchen, von S. Clemente, S. Maria in Trastevere und S. Paolo fuori le mura, weisen aus dieser Zeit das Bemerkenswerteste auf. Das Gewaltigste, was die aus dem Orient stammende musivische Kunst an Dekoration im Abendlande geschaffen hat, tritt uns dort entgegen, wo wir auf dem Gebiete der Kunst wie der allgemeinen Kultur die großen Brückenköpfe nach dem Orient wahrnehmen. Byzanz spiegelt sich, freilich vermischt mit abendländischen Formen, in Venedig wider, dessen Kathedrale von S. Marco musivischen Schmuck aus allen Jahrhunderten aufweist, der auf dem überall vorhandenen Goldgrund, verbunden mit dem kostbaren Marmorglanz, unbeschreibliche Farbeneffekte hervorruft, mit denen allein wetteifern kann, was uns in Sizilien entgegentritt.

In Sizilien hat sich unter der Herrschaft der Normannenkönige jene berückende Mischkultur entfaltet, der der Hohenstaufenkaiser Friedrich II. erlegen ist. Die Kunst offenbart uns deutlich diese Mischung in den sich kreuzenden altchristlichen, romanischen, byzantinischen und maurischen Formen, welche die aus französischem Normannengeschlecht erwachsenen Könige in überaus prächtigen Kirchenbauten zusammenfügen ließen. Der 1154 verstorbene Roger II. ließ seine neue Königswürde widerstrahlen in der Palastkapelle, die er sich in Palermo baute, wo eine maurische Kuppel ein dreischiffiges Langhaus mit drei Apsiden krönt und die maurische Dekoration an der Decke einen seltsamen Zusatz bietet zu den leuchtenden Farben der über den ganzen Innenraum verstreuten gediegenen Werke byzantinischer Mosaikmalerei. Aus der Wölbung der Apsis des von dem gleichen Herrscher erbauten Doms von Cefalu blickt noch heute das aus dieser Zeit stammende riesige Mosaikbild des Heilands im Purpurgewand mit jenem milden Ernst entgegen, der in dem Durcheinanderwogen der Völker die Blicke der Christen immer wieder zu fesseln mußte. Noch Größeres schuf der letzte Normannenkönig Wilhelm II., der seit 1172 den goldenen Dom von Monreale bei Palermo erbaute, wo Architektur, Mosaikmalerei und Dekoration zusammen eine Pracht bieten, die überwältigend wirkt.

Zu demjenigen, was Sizilien unter Roger II. aus Byzanz entlehnte, gehörte auch die Seidenindustrie. Damit wirkte Sizilien nun wie Byzanz auf den Norden ein, indem Prachtstücke der Weberei und Stickerei aus Byzanz und Sizilien über die Alpen wanderten und dort nachgeahmt wurden. Das merkwürdigste Stück nordischer Stickerei ist der 70 Meter lange, von angelsächsischen Frauen gestickte Wandteppich von Bayeux, den das Domkapitel am Anfang des 12. Jahrhunderts für die Kathedrale anfertigen ließ. Die auf Leinwand in farbiger Wolle mit der Nadel aufgetragene Zeichnung ist zwar sehr roh und unbeholfen, stellt uns aber die mannigfaltigsten Bilder aus der Eroberung Englands im Jahre 1066 dar und bietet uns außer-

ordentlich reiches kulturhistorisches Anschauungsmaterial, das immer wieder zur Illustration von historischen Schilderungen dieser Zeit verwertet wird, besonders für die Kostümkunde. Vorher schon haben wir manche wertvolle Nadelwerke in liturgischen Gewändern. Ein Prachtstück ist der Krönungsmantel, der im Kronschatz von Ofen ist. Ursprünglich war es ein Meßgewand, das Gisela, die Gemahlin König Stephans des Heiligen und Schwester des deutschen Kaisers Heinrichs II., anfertigen ließ und 1031 der Marienkirche in Stuhlweißenburg schenkte. In byzantinischer Manier erscheinen in Goldfäden auf dunkelviolettem Purpur die Figur Christi, die Apostel mit vielen Heiligen und Engeln. Ein treffliches Zeugnis von einem größeren Werke der Knüpfttechnik geben Reste eines Teppichs, den die kunstliebende Äbtissin Agnes II. (1186—1203) von den Nonnen ihres Klosters in Quedlinburg anfertigen ließ, worin die Eintracht zwischen Kirche und Staat, verkörpert in einem Kaiser und einem Bischof, mit Figuren aus dem beliebten Allegorien-Schatz dargestellt wurde, den das Werk des Martianus Capella über die Hochzeit des Merkur und der Philologie bot. Bald wurden dann auch profane Stoffe im 13. Jahrhundert dargestellt, z. B. Liebeszenen aus Tristan und Isolde, deren Bearbeitung die städtischen Zünfte den Nonnen abnahmen.

Die Kleinkunst und das Kunstgewerbe lieferten im 12. und 13. Jahrhundert allerhand Werke von künstlerischem Wert, wobei aber die Werke aus der romanischen Periode höher stehen als die der gotischen Periode. Die vielen neuen Kirchen und die erhöhten Besuche sich erfreuenden Heiligtümer bedurften mannigfacher Geräte, die der Kleinkunst Aufgaben stellten, für welche der zunehmende Wohlstand immer reichere Mittel gewähren konnte. Kelche und Patenen, Reliquienschreine, Taufbecken, Leuchter, Hirtenstäbe, Kreuze wurden an allen größeren Kirchen benötigt und gaben besonders der Goldschmiede zu tun.

Wir heben unter vielem hier das in Erfindung und Ausführung vorzügliche silberne Prozessionskreuz von Engelberg in der Schweiz hervor, das der Abt Heinrich I. von Wartenbach (1197—1223) anfertigen ließ. Auf der vorderen Seite ist Christus in der Art der romanischen Kunstperiode dargestellt mit langgestrecktem Leib, die Königskrone auf dem Haupt, die Füße nebeneinander. Auf der Rückseite sehen wir außer der Mutter Gottes, mehreren Heiligenfiguren und dem Abt Heinrich in sehr interessanter Weise Sinnbilder der vier Elemente, Wasser, Feuer, Luft, Erde. Die trefflich getriebenen Figuren, welche feine Filigranarbeit und Steine oder Glasflüsse umrahmen, geben dem Kreuz einen Wert, der viele andere Arbeiten der Zeit überholt.

Glänzendes leistete die Goldschmiedekunst auch in den rheinischen Städten, wo sie ein hoch angesehenes Gewerbe war, das in den Goldschmiedezünften seine Organisation hatte. Über die Technik der Goldschmiedekunst haben wir sehr eingehende Beschreibungen in einem für die Kunstgeschichte bedeutsamen Werke, das unter dem Titel

„*Schedula diversarum artium*“ um 1100 ein Priester Theophilus schrieb.¹ Er ist vielleicht identisch mit dem Mönch Roger des Klosters Helmershausen in der Diözese Paderborn, der von großem Einfluß war auf die Werkstatt des Benediktinerklosters St. Pantaleon in Köln, wo kostbare Reliquienschreine angefertigt wurden. Der wertvollste ist der Schrein der heiligen Dreikönige in Köln, deren Reliquien Reinald von Dassel, der Kanzler Friedrichs Barbarossa, 1164 in seine Bischofsstadt aus Mailand brachte. Der Schrein entstand am Ende des 12. Jahrhunderts und zeigt die Form einer dreischiffigen romanischen Basilika. Einige Apostel- und Prophetenfiguren verraten die Hand eines vollendeten Künstlers. Man vermutete als ihren Schöpfer den größten Goldschmied dieser Zeit, Nikolaus von Verdun, der den kostbaren Verduner Altar von Klosterneuburg vom Jahre 1181 und den Marienschrein in der Kathedrale von Tournai vom Jahre 1205 verfertigt hat. Der Dreikönigsschrein in Köln zeigt auch farbenprächtige neue Grubenemailarbeiten und feine Ornamente. Dazu ist er mit vielen Edelsteinen, Gemmen und Kameen übersät, die ihm schon stofflich einen außerordentlichen Wert geben. An ihn reihen sich zwei Reliquienschreine aus Aachen, die ebenfalls bedeutsame Werke sind. Der eine ist der Sarkophag Karls des Großen, in den König Friedrich II. 1215 den letzten Nagel einschlug, nachdem die Gebeine Karls des Großen dort eingeschlossen waren. In dem andern, dem sogenannten Marienschrein, wurden die vier großen Heiligtümer geborgen, die Aachens Heiltumfahrer anzogen, die Windeln des Heilandes und sein Lendentuch am Kreuze, das Tuch, auf dem das Haupt Johannes des Täufers lag, und das Kleid der Mutter Gottes. Dieser aus vergoldetem Silber verfertigte Schrein wurde 1237 vollendet und auf dem Hochaltar aufgestellt. Hier sitzen aber die kostbaren Figuren der Apostel an der Langseite nicht wie an den früheren Schreinen unter Rund- und Kleeblattbogen, sondern unter Spitzgiebeln und verraten damit das weitere Vordringen des neuen Geschmacks.

In der Hochblüte der gotischen Kunst mehrten sich die Aufträge nicht nur aus Kirchen und Klöstern, sondern auch aus Schlössern, Burgen und Bürgerhäusern, wo der zunehmende Wohlstand auch Aufwand für Luxusgegenstände gestattete, kunstvolles Gerät auch begehrt wurde für Halle und Stube, wo Tisch und Stuhl, Truhe und Bank, Becher und Kanne, Waffen und Schild künstlerischem Geschmack entsprechen sollten.

So bekommt das Kunsthandwerk viel zu tun. Aber wenn dieses auch überall dem Zeitgeschmack der Gotik gerecht werden will, so wird damit doch der ästhetische Wert nicht ohne weiteres gefördert. Die Architektur, die in der Zeit der Gotik die führende Kunst war, drückt hier wie auf die Plastik im allgemeinen. Ihr werden die Konstruktionsformen entlehnt. Die gotischen Monstranzen erscheinen als Querschnitte einer dreischiffigen gotischen Kirche, die Reliquiare als

¹ Hrsg. v. Ilg in *Quellenschriften f. Kunstgesch.* VII (1874).

Modelle gotischer Kathedralen. Das Reliquiar des hl. Germanus in St. Germain-des-Prés ist als vollendetes Modell einer Kathedrale mit allen Strebepfeilern, der Rose und dem Turm reizend, aber weniger originell, und wenn solche Muster mit wenig Veränderungen fortwährend wiederkehren, so wirken sie eintönig. Die romanische Kunst zeigte sich in solchen Arbeiten meist origineller.

Dagegen hat die Behandlung des Eisens im 13. Jahrhundert der Kunstindustrie neue Wege geöffnet, indem man das mit dem Hammer kunstverständlich beschlagene Eisen zu Beschlägen und Bändern für Gitter, Waffen und Türschmuck verwandte. Die edelsten Formen von Türbeschlägen zeigen uns die beiden Seitentore der Westfront von Notre Dame in Paris. Hier konnten besonders die Laien den Schmuck für ihre Häuser holen.

Im allgemeinen fällt die Blüte der Gotik ins 13. Jahrhundert. Es ist die Zeit, in der auch das Papsttum und die Scholastik ihren Höhepunkt im Mittelalter erreichten. Wie sich aus der Glaubensfreudigkeit des Mittelalters die Blüte der Gotik erklärt, so haben die gewaltigen Schöpfungen der neuen Kunst, an der alle mitschufen, diese Glaubensfreudigkeit natürlich erhöht und erwärmt. Wenn die gotischen Dome des 13. Jahrhunderts noch jetzt auf uns einen gewaltigen Eindruck machen, so muß das im Mittelalter noch viel mehr der Fall gewesen sein. Es gab gar nichts an Bauten, das damit verglichen werden konnte. Wie mußte der Zug der mächtigen Pfeiler in die Höhe, das zierliche Gewölbe die Sinne und Herzen hinaufziehen, der bunte Schmuck der Glasgemälde, Altäre und Reliquien-schreine das Gemüt erwärmen und all der Zierat an Statuen mannigfacher Art, die überall untergelegte Symbolik zum Nachdenken anreizen, die gewaltige Höhe der Türme immer von neuem das Staunen erregen! Es sind ja nur wenig direkte Äußerungen vorhanden, in denen man diese Eindrücke wiedergab. Gelegentlich aber vernehmen wir doch einiges. So wenn der Bischof Konrad III. von Straßburg in einem Ablassbrief vom Jahre 1275 schreibt: „Das Werk des Münsters von Straßburg steigt wie die Blumen des Mai in vielfältiger Pracht empor, zieht die Augen der Beschauer immer höher hinauf, und erfüllt sie mit süßem Genuß.“¹ Die pathetische und lyrische Stimmung, die uns in der höfischen und lyrischen Poesie der Zeit entgegentritt, konnte sich an den neuen Kirchen und ihrem reichem Schmuck laben. All das mußte das religiöse Empfinden in vielen Herzen neu entflammen und vertiefen.

Hier spiegelte sich die Macht der abendländischen Christenheit wieder, die um sich herum keinen Feind sah, der ihr gefahrdrohend hätte entgetreten können. Die Macht der Mauren in Spanien war endgültig gebrochen, das Heidentum im Norden und Osten überwunden, das griechische Kaisertum auf der Balkanhalbinsel durch die lateinischen Ritter zertrümmert worden. Wohl brannte es die abend-

¹ Urkundenbuch der Stadt Straßburg II, 28, Nr. 42.

ländischen Christen tief im Herzen, daß sie die Eroberungen im Heiligen Lande und auf der Balkanhalbinsel nicht halten konnten, daß sie Jerusalem hatten preisgeben müssen, aber an eine Gefahr vom Osten dachte am Ende des 13. Jahrhunderts niemand. Begannen doch die christlichen Prediger damals Asien bis zu seinen östlichen Grenzen zu durchziehen, und die Seestädte Italiens beherrschten das mittelländische Meer. Es gab nichts, was mit abendländischer Herrschaft in Vergleich gesetzt werden konnte, was an die christliche Wissenschaft heranreichen konnte, nachdem sie die Schätze der alten Griechen und Araber übernommen. Man fühlte damals zuerst, daß dem christlichen Abendlande unter der Leitung der Kirche die Führung der Weltkultur zugefallen war. Daß Gottes Reich auf die Erde gekommen war, verbürgten die Siege der Kirche. Wie man die geistig sieghafte Stellung der Kirche erfaßte, zeigen uns die Statuen von der Ecclesia und der gegenübergestellten Synagoge. Die Kirche, wie wir sie am schönsten am Straßburger Münster dargestellt finden, steht vor uns als hoch gewachsene, gekrönte Jungfrau, deren Herkunft aus vornehmerm Geschlecht und deren keuschen Ernst der Künstler schon durch ihre edle Haltung andeuten will, um daran zu erinnern, wie altbewährt und rein die von der Kirche gehütete Tradition ist. In der Linken hält sie den Kelch des Heils. Lässig stützt sie sich auf den mit der Rechten fest umfaßten Kreuzstab des Siegesbanners, mit dem sie so viele Feinde seit dem antiken Heidentum überwunden hat. Wie sie in hoheitsvoller Würde mit ihrem Lehrspruch die vor ihr zusammenbrechende Synagoge zurückweist, so wird sie stetsfort allen ihren Widersachern entgegenzutreten wissen, erhaben über deren Schmähungen. Das war die Überzeugung all derjenigen, die in dieser Kunst arbeiteten und sich an ihr erfreuten. Das war das Hochgefühl, das der Anblick der gotischen Kathedraltürme erregte, und das an ihm sich wieder neu stärkte. Es hatte seine volle Berechtigung. Die Blütezeit der Gotik bedeutete die Höhe des Mittelalters. Die erhebenden Fernblicke, an denen sich die Generationen entzückten, die auf diesen Höhen lebten, waren den nachfolgenden nicht mehr beschieden.

Aber auch die Innigkeit des religiösen Gefühls, die Vertiefung in die Geheimnisse des christlichen Glaubens wuchs. Es zeigte sich nicht allein in den tief empfundenen Hymnen eines „Stabat mater“ und „Dies irae“, in der persönlichen Nachfolge Christi, wie sie uns entgegentritt in dem Leben eines heiligen Franziskus, in den Schriften der Nonnen von Helfta, in den vielgestaltigen Werken und Genossenschaften christlicher Nächstenliebe, sondern auch in der Wandlung, die in der Darstellung des gekreuzigten Heilands vor sich ging.

Bis dahin war auch in der Darstellung des gekreuzigten Heilands die Hoheit des Königs der Welt betont worden, in dessen Namen die Kreuzfahrer auf die Ungläubigen losstürmten mit dem Schlachtruf: „Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat.“¹ Das Kreuz er-

¹ Fulcheri Hist. Hierosolymitana I. II. c. 32.

blickte man im 12. Jahrhundert in allen Farben auf den Mänteln der geistlichen Ritter als das Symbol christlicher Streiter und Sieger. Im 13. Jahrhundert wurde es auch das Symbol, das man auf den Mänteln der Brüder und Schwestern sah, die aus Liebe zum armen Heiland die Kranken als ihre Herren pflegten, die Aussätzigen bedienten und aller Not abzuhelpen suchten. Der romanische Christus, der bisher mit der Krone auf dem Haupte, ganz bekleidet oder doch mit langem, bis auf die Knie reichendem Lendentuch dargestellt war, dessen beide Füße nebeneinander auf dem Suppedaneum ruhten, wurde diesen neuen Generationen fremd. Er beginnt im 13. Jahrhundert einem neuen Typus zu weichen, der das Leiden des Heilandes den mitempfindenden Herzen vorstellen soll. Die Füße sind übereinandergelegt mit einem Nagel durchbohrt, der Körper windet sich im Schmerz, an Stelle der Königskrone tritt die Dornenkrone. Das Bild des am Kreuze für die Menschheit sich opfernden Erlösers, wie es der privaten Andacht vornehmlich zusagte, wird allgemeiner. Das Leiden des Heilandes wird dann noch deutlicher vor Augen geführt durch die Darstellung der Ergriffenheit der Leidenszeugen, der zusammensinkenden Muttergottes, der den Kreuzfuß umklammernden Maria Magdalena. So liebte das 14. und 15. Jahrhundert sich den Heiland vorzustellen, um sich sein Leiden einzuprägen und in der Betrachtung des Leidens weniger seine Herrschaft zu bewundern als zu persönlichem Mitempfinden, zur Reue und Besserung bewogen zu werden. Der Realismus begünstigte das Verlangen nach gemütvoller Vertiefung in das Heilandsbild.

Ähnliches können wir an dem Muttergottesbild beobachten, wenn auch hier die Wandlung langsamer vor sich geht und nicht so ausgesprochen uns entgegentritt. Im frühen Mittelalter herrschte noch das ernste Zeremonienbild vor. Der Hoheitsgedanke kommt in der gekrönten Muttergottes zum Ausdruck. Man liebte es, die Krönung der Muttergottes darzustellen. Nun sollte durch das Bild „Unsere liebe Frau“ dem Gemüte nahegebracht werden. Man wollte in den Marienbildern die gütige Fürbitterin, die zart empfindende Mutter darstellen, mit ihr am Kreuze stehen und klagen, oder in ihr die liebliche Engelsreinheit bewundern, die Donna angelicata, wie sie Fra Angelico am schönsten nachher formte, die aber schon eine selten schöne Vorläuferin in der Maria-Verkündigung hat, wie sie an den Chorschranken des Bamberger Domes sich findet.

Der Kirche, die bisher vornehmlich geherrscht hatte, wurden damit feinere Aufgaben gestellt. Sie sollte dem innerlicher werdenden Gefühl Rechnung tragen, wie es seit der aus Laienkreisen hervorgegangenen Armutsbewegung weitere Kreise erfaßte. Neben all der Freude, die auch die Laien daran hatten, den Glauben nach außen zu betätigen und ihn in glänzenden Kirchenbauten zu verherrlichen, ging ein zunehmendes Verlangen nach Verinnerlichung religiösen Lebens einher, das leicht auch in eine Kritik des veräußerlichten Klerus umschlagen und sich in Geringschätzung des Sakralen und

in prophetische Voraussagungen einer vom Geiste allein geleiteten und äußerer Formen entbehrenden Kirche verirren konnte. Man hat solche kritische Stimmungen auch schon in der gotischen Kunstperiode finden wollen, freigeistige Gedanken auch schon dort von Laienkünstlern angedeutet sehen wollen. Manche Statuen, so meinte man, drückten religiöse Zweifel aus, andere deuteten demokratischen Haß gegen Priesterherrschaft an. Ein stiller Protest gegen Dogmenzwang und kirchliche Autorität durchziehe schon die gotische Kunst. Aber dafür ist gewiß kein Anhalt vorhanden. Es sind moderne Bewunderer gotischer Kunst gewesen, die diese eigenen Gedanken der Neuzeit hineintragen wollten in die mittelalterliche kirchliche Kunst, um an ihr einen für sie ungestörten Gefallen zu finden.

Jeder unvoreingenommene Kenner der gotischen Kunst muß darin einstimmen, daß aus ihr uns nur ein tausendstimmiges, freudiges, überall laut wiederhallendes „Credo“ entgegenschallt, das mit dem zur Höhe mahnenden Rufe „Sursum corda“ in reiner Harmonie sich verbindet. Viel eher könnte man sagen, daß man in Leichtgläubigkeit nicht selten zu weit ging, kostbare Reliquiare schuf für zweifelhafte Reliquien, an Heiligenkult unbesehen alles aufnahm, was überliefert wurde, und daß man in den Statuenzyklen die Herrschaft der Kirche in einer Weise symbolisierte, die es wie die Scholastik aufgab, eine feste Grenze zwischen Kirchlichem und Profanem zu ziehen. Derjenige, der die Kunst des 13. Jahrhunderts als Spiegelbild des religiösen Lebens der Zeit schildern will, hat bei dem überwältigenden Eindruck, den die aus der Kunst sprechende Glaubensfreudigkeit macht, viel mehr auf die Gefahr zu achten, daß er daraus nicht zu allgemeine optimistische Schlüsse auf den Zustand der Geister zieht. Er ist, wenn er nur die Eindrücke wiedergibt, welche das künstlerische Schaffen auf ihn macht, allzuleicht geneigt zu übersehen, was ihn die Zeitgeschichte daneben lehrt, die Albigenserkriege, die Inquisition, die in den verschiedensten Formen sich zeigenden Widersprüche gegen die kirchliche Lehre, den schweren Streit zwischen Friedrich II. und dem Papsttum, die an so manchen Prälaten vollzogenen Mordtaten zu vergessen. Er wird Mühe haben, den aus der Kunst uns entgegentretenden Idealismus mit den realen Tatsachen zu vereinen, die doch der nach allgemeiner gerechter Beurteilung strebende Historiker auch im Auge behalten muß.

Das Richtige wird darin bestehen, daß man die allgemeine Glaubensfreudigkeit und Unterwerfung unter die kirchliche Autorität in Glaubens- und Sittenfragen unbedenklich anerkennen muß. Sonst würde man doch auch von einem grundsätzlichen Widerstand gegen die Inquisition etwas vernehmen. Wir haben aber gesehen, daß das Volk im 12. Jahrhundert den Klerus zur strengeren Bestrafung der Ketzer antrieb. Sonst könnte man die Ausdehnung des Kultes des heiligsten Altarssakramentes, zu dessen Verherrlichung doch zuerst die aus den Beiträgen aller Schichten gebauten Kirchen errichtet wurden, im 13. Jahrhundert nicht erklären, und ebensowenig den Zu-

lauf und die Begeisterung, wie sie die Volksprediger fanden, ein Fulko von Neuilly in Paris, ein Berthold von Regensburg in Deutschland. Aber damit ist wohl zu vereinen die Kritik, die man von religiösem und sittlichem Standpunkt aus an Mißständen im Klerus, an den Ablasskrämern, an unwürdigen Vertretern des Klerus bis zu den obersten Spitzen damals sehr freimütig äußerte. Diese ist es, die gelegentlich in ironischer Form in den Spottfiguren der Chorstühle zum Ausdruck gebracht wird und in ernster ergreifender Form bei den Darstellungen des jüngsten Gerichtes in den Bogenfeldern der Portale dem Eintretenden die Wahrheit entgegenhielt, daß alle einst gerichtet würden, auch Ordensleute, Bischöfe und Päpste, wie Kaiser und Könige der ewigen Verdammnis verfallen könnten. Der Klerus hatte daran nichts auszusetzen. Sonst hätte er solche Darstellungen an so auffälligem Orte nicht geduldet. Es entsprach eine solche Darstellung allerdings nicht dem Satz, den Gregor VII. in seinem zweifellos echten *Dictatus papae* und in dem Briefe an Bischof Hermann von Metz vom 15. März 1081 mit Berufung auf Ennodius von Pavia und die pseudoisidorische Dekretalensammlung ausgesprochen hatte, daß jeder Papst durch die Fürbitte des hl. Petrus heilig würde,¹ aber die Zeiten eines Gregors VII. waren allerdings im Ablauf.

Die Kreuzzüge, zu denen Gregor VII. bereits einen großen Plan entworfen hatte, hörten auf und mit ihnen die Glanzzeit des feudalen Rittertums. Akkon, die letzte Feste der Christen im Heiligen Lande, fiel 1291, die Mahnungen der Päpste zu neuen Kreuzzügen fanden taube Ohren. Die Übertreibung der Machtpolitik, die Veräußerlichung der Kreuzzüge, ihre Vermischung mit der Politik, die Verflachung der ritterlichen Ideale, und nicht am wenigsten die realistische Einsicht, daß in Asien militärisch nichts auszurichten sei, trugen dazu bei. Das Kreuzzugsideal war unterdessen verinnerlicht worden durch die Glaubensprediger, die in die Heidenländer zogen und von denen so manche den Martyrertod erlitten. Die geistlichen Ritterorden begannen zu erstarren. Bald konnte der erste von ihnen einer ungeordneten Verurteilung verfallen, ohne daß viele es wagten, dagegen aufzutreten. Derjenige Ritterorden, der allein auf die Dauer mit den von ihm ausgegangenen Anregungen fortlebte und Schule machte, war der Johanniterorden, aber weniger durch seine militärischen Leistungen auf dem Verteidigungsposten in Rhodus, als durch das Muster, das er für seine Einrichtungen der Krankenpflege geschaffen hatte, wo der Heiligegeistorden ganz in seine Bahnen getreten war. Zum Stillstand kam auch das Bestreben der Päpste, sich als Oberlehns Herren anerkennen zu lassen. Die letzte Krone, die ein Papst versandt hatte, war die an den König Mindowe von Litauen, die aber bald hinfällig wurde, da Mindowe wieder zum Heidentum zurücktrat. Die Durchsetzung der päpstlichen Oberlehnsautorität in England durch Inno-

¹ Das Register Gregors VII., hrsg. v. Caspar (Epp. selectae ex Monum. Germ.) II, 207, 561.

cenzenz III. 1213 schuf dort eine Stimmung, aus der im 14. Jahrhundert die erste radikale Opposition gegen Kirche und Papst hervorwuchs. Der *potestas directa* der Päpste wurde zunehmender Widerstand entgegengesetzt, und die literarischen Verteidiger derselben konnten nichts mehr daran ändern. In rein weltlichen Dingen wollte man nicht mehr ohne weiteres der Weisung des Papstes folgen.

Wie wir so die weltlichen Regierungen öfter den Päpsten entgegen-treten sehen, so nimmt aber auch in unteren Kreisen das Laienelement eine steigende Kritik in Anspruch. Die Städte hatten sich ihre Freiheiten oft im Gegensatz gegen Bischöfe erstritten. Sie bestritten nicht deren kirchliche Autorität, wollten aber deren Rechte als Stadtherren nicht anerkennen. Wie die weltlichen Fürsten die Besteuerung ihrer Untertanen durch Kreuzzugszehnten den Päpsten aus der Hand nehmen wollten, so wollten auch die Städte dort, wo sie für Anstalten Mittel aufbrachten, ein Wort mitzusagen haben. Sie suchten die Leitung der Pfarrschulen in der Stadt, der städtischen Spitäler in ihre Hand zu bekommen. In der Kunst wies die Entwicklung für die Zukunft ähnliche Bahnen. Die Laienkünstler und Handwerker nahmen zu. Der Wohlstand, der sich in den Städten mehrte, brachte ihnen aus profanen Kreisen sich mehrende Aufträge, bei denen dann auch profanem Geschmack allmählich erhöhte Bedeutung zugemessen wurde. So wuchs eine Kultur in die Höhe und Breite, die nicht mehr ganz der Kirche unterstand. Der Handel, die technischen Fertigkeiten, die Künste und auch die Wissenschaften gewannen von Generation zu Generation einen weiteren Umfang. Die Philosophie, wie sie jetzt erweitert wurde durch die von den Mauren und Juden dargebotenen Schätze der Griechen, wurde wohl noch gemeistert von den Lehrern aus den Bettelorden, die einem Albertus Magnus und Thomas von Aquin folgten. Aber die Wissenschaften des weltlichen Rechts mußte man Laien überlassen, die auch schon das kirchliche Recht vorzutragen begannen. Auch die Medizin konnte nicht gut von Geistlichen geübt werden, wenn auch trotz aller Verbote Franziskaner und Dominikaner sich mit der Arzneiwissenschaft im 13. Jahrhundert befaßten.

Der Zug der Zeit wies darauf hin, daß das Profane von den Vertretern der Laienstände in Anspruch genommen wurde. Wie sollte die Kirche sich dazu stellen? Sie war seit dem Untergange des römischen Reiches die Führerin der Kulturentwicklung gewesen. Die ganze Wissenschaft, die Kunst, die Bewirtschaftung von Grund und Boden war meist durch sie gelehrt, geleitet und zum großen Teil geübt worden. Sie stellte überall die geistigen Führer in der Diplomatie, in der Staatslenkung wie in der Literatur. Nun schien das anders werden zu wollen. Neben der kirchlichen Literatur erwuchs immer breiter eine weltliche, in der Laien ihren Ton angaben, der bisweilen scharf klerusfeindlich war, wie in den *Sirventesen* der Troubadours und den *Fabliaux* der bürgerlichen Dichter. Sollte es möglich sein, daß Kirche und Kultur in ihren Wegen nicht mehr in allem zusammengingen, daß die Kirche nicht mehr überall die Führer-

schaft erhielt? Dagegen sträubte man sich in kirchlichen Kreisen. Innocenz III. hatte einst in einem Briefe den Satz niedergeschrieben: „Nirgends wird für die kirchliche Freiheit besser gesorgt als dort, wo die römische Kirche sowohl in weltlichen Angelegenheiten als in geistlichen die volle Macht innehat.“¹ Die kirchliche Unabhängigkeit, ihre Verantwortung für ihre geistlichen Aufgaben schien nur dann gesichert, wenn sie die Führung direkt auch in weltlichen Angelegenheiten in den Händen behielt. Den Standpunkt vertrat man in Theorie und Praxis, solange es ging, und nur unter dem Druck übermächtiger Verhältnisse gab man ihn auf. Die Verhältnisse wurden nun in der Tat übermächtig.

Der Kirche selbst drohten von der Weltkultur Gefahren, die ihren eigensten Beruf weithin beeinträchtigten und sie von ihrer idealen Höhe herunterzogen. Die große Machtquelle, die im Papsttum vorhanden war, suchten die einzelnen Nationen für egoistische politische Pläne in Anspruch zu nehmen, und die Kardinäle waren zu schwach, um diesen Absichten zu widerstehen. So bildeten sich nationale Parteien im Kardinalskollegium, wo nach dem Sturze der Staufer Frankreich, dem das unteritalienische Königreich verliehen wurde, übermächtigen Einfluß erlangte. Die Niederlage, welche der vom französischen Klerus im Stich gelassene Bonifaz VIII. im Kampf gegen Philipp den Schönen erlitt, verstärkte diesen Einfluß. Das Papsttum nahm in Avignon seine Residenz. In der Folge entwickelte sich das große abendländische Schisma, an dem im wesentlichen das verweltlichte Kardinalskollegium Schuld trug. Maßloses Streben nach Vermehrung der Einkommen, nach Genuß der verfeinerten Kultur ergriff die Kardinäle, die nach unten ein trauriges Beispiel gaben. Die geldwirtschaftlichen Bedürfnisse der Kurie gaben Anlaß, ein System von päpstlichen Geldsammlern einzuführen, das allenthalben schweren Anstoß in der Christenheit erregte und einem niedrigen Kurtisanenwesen erlaubte, sich breitzumachen. An der neuen Laienkultur, die sich immer verführerischer und glänzender in den reichen Städten entfaltete, wollte die Geistlichkeit ihren Anteil haben.

Schon im 13. Jahrhundert beobachten wir ein Drängen der Geistlichen, sich einträglichen Laienstudien zuzuwenden. Die Päpste erkannten die Gefahr richtig und eiferten durch verschiedene Verbote gegen das Studium des weltlichen Rechts und der Medizin. Besonders bei den auf Universitäten studierenden Mönchen und Regularikanonikern trat im 13. Jahrhundert starker Drang auf, weltliches Recht und Medizin zu studieren. Mochte das auch bisweilen anzuerkennender Drang nach Erweiterung der Kenntnisse sein oder auf Juristen und Ärzte zurückgehen, die als solche in das Kloster getreten waren, nicht mit Unrecht wird man vielfach darin das Bestreben gesehen haben, aus dem Kloster herauszukommen und sich damit weltlichem Beruf und Verdienst hinzugeben. Darum wird das Studium

¹ Ep. I nr. 27. Migne P. I. 214 col. 21.

des weltlichen Rechts und der Medizin auf mehreren Konzilien den Religiösen verboten.

Der Geist des römischen Rechts in seiner egoistischen Form drang gleichwohl tief in das kanonische Recht und beherrschte dasselbe, so daß es für nur zu viele das Mittel wurde, durch das man mit Einkommen verbundene Rechte und Stellungen sich zu verschaffen suchte. Um die hohen und niedrigen kirchlichen Stellen entstand ein elendes Prozessieren und Streiten zwischen Papst und Fürsten, Bischöfen und Kapiteln und der Kleriker untereinander, das den geistlichen Stand tief herunterziehen mußte. Zugleich beobachteten wir ein bedenkliches Anwachsen von verkommenen Geistlichen.

Wie groß und ausgelassen das auf den Schulen verbummelte Proletariat des Klerus war, zeigt uns die Vagantenpoesie. Diese Zustände wurden nicht besser, sondern schlimmer. So war es auch nicht zu verwundern, daß man in den Städten den Klerus auch oft nur unter dem finanziellen Gesichtspunkte ansah, in ihm den privilegierten Stand bekämpfte, und daß die Streitigkeiten zwischen Ordens- und Weltklerus um Seelsorgspraxis auch danach aufgefaßt wurden.

Es ist schwer, die Scheidelinie zwischen Berechtigtem und Unberechtigtem zu ziehen und festzustellen, in welchem Maße die äußersten Schranken überschritten wurden, aber sicher ist, daß seit dem Ausgange des 13. Jahrhunderts der Klerus immer mehr verweltlichte und dem entsprechend die Opposition gegen den Klerus zunahm, die Achtung vor ihm abnahm. Nur eines fehlte, um die Krisis schärfer zu machen, daß die Opposition gegen den Klerus einen radikalen Charakter annahm und daß man die ganze Hierarchie grundsätzlich angriff. Das begann Wiclif in England. Seine Ideen pflanzten sich im Hussitismus fort, erhielten sich auch nach der Verbrennung des Huß, bis sie die Losungsworte für die große Glaubensspaltung wurden.

Leider kam eine energische innere Gegenbewegung, wie sie einst im 11. Jahrhundert aus den Klöstern von Cluni zur Reform des Weltklerus hervorgegangen war, nicht auf. Die Päpste erkannten wohl die Gefahr, fühlten sich aber mehr hingezogen zur Begünstigung von Kunst und Wissenschaften, erlagen dem Zauber der neuen Kultur, die in Italien aufkam, als man dort die antike Laienkultur erneuerte. So sehen wir am Ausgange des Mittelalters eine den Anfängen des Christentums direkt entgegenlaufende Bewegung. Damals bekämpfte man den Weltgeist der antiken Kultur, und keiner hat das so umfassend getan als Augustin. Nun nähern sich die Diener der Kirche immer gefährlicher dem Weltgeist, dessen heidnischer Charakter darum ungescheuter sich zeigen konnte. Das mußte zu einer Katastrophe führen, die man auch Generationen vorher schon voraussah und mit erschreckender Sicherheit und Genauigkeit ankündigte, je näher man ihr kam. An religiösem Sinne fehlt es dabei auch am Ausgange des Mittelalters nicht. Er nimmt sogar in den breiten Volksschichten noch zu und kontrastiert nur um so mehr mit dem, was der Klerus uns an Mißständen zeigt.

Die Spannung, die zwischen Kultur und Kirche vorhanden sein soll, wie sie Augustin in dem Gegensatz von „uti“ und „frui“ so oft wiederholt hatte, ließ zu Ungunsten der Kirche nach. Ein Aufgehen der Kirche in der rein weltlichen Kultur des Abendlandes begann als die neue Gefahr zu erscheinen, die dem Christentum drohte. Aber es traten auch Gegenbewegungen auf. Sie wurden am stärksten in dem Lande, das am Ende des Mittelalters den Lohn für den jahrhundertelangen Kampf um seinen christlichen Glauben empfing, in Spanien. Hier ergab sich ohne Schwierigkeiten wieder eine enge Verbindung zwischen der Kirche und der neuen Richtung in Kunst und Geschmack, wie sie die Renaissance geschaffen hatte, wurde eine Kulturblüte eingeleitet, die dem kirchlichen Leben nicht schadete, aus ihm die schönsten Anregungen und idealen Stimmungen entnahm. Die Christen der Pyrenäenhalbinsel zeigten dann auch durch ihre Entdeckungsfahrten dem Abendlande neue Wege, auf denen es aus seiner inneren Erstarrung sich erheben konnte, und öffneten dem Christentum den Zugang zur ganzen Welt, den die Missionare des 14. Jahrhunderts noch vergeblich gesucht hatten. Was sich daraus ergab, sehen wir darin, daß heute in dem Glauben der katholischen Kirche Gott verehrt wird nicht nur in den alten Basiliken, romanischen Münstern und gotischen Kathedralen, sondern auch in dem riesigen Petrusdom der Renaissance und in den neuen Kirchen von Buenos Aires und Bombay. Das Kreuz, so sehr es auch umstritten ist, wird auf Europas altchristlichem Boden ebenso verehrt wie auf den Anden Südamerikas. Arme Missionare predigen den verwahrlosten Heiden in dem Feuerlande Südamerikas oder dem Innern Afrikas mit der gleichen Selbstlosigkeit, mit der einst im Mittelalter die angelsächsischen Missionare in Deutschland, ein Ansgar in Schweden, die Dominikaner in Armenien, die Franziskaner in China den Glauben verkündet haben. Stat crux, dum volvitur orbis!

Quellen und Literatur.

Drittes Buch.

Die Kirche im Dienst der neuen nationalen und feudalen Machthaber. Die Reformbewegung der Cluniacenser.

- Ebert, Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande. II. Bd. Leipzig 1880. III. Bd. 1887.
- Manitius, Max, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters 1. Teil. München 1911. 2. Teil. 1923.
- Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. I⁷. Stuttgart 1904. II⁶. Berlin 1894.
- Molinier, Les sources de l'histoire de France. I. Paris 1901. II. 1902.
- Mansi, Conciliorum nova et amplissima collectio XIV—XX. Edit. iterata ab Welter. Par. 1902.
- Jaffé, Regesta pontificum Romanorum. Ed. II. Lips. 1885/8
- Grupp, Kulturgeschichte des Mittelalters. II³. Paderborn 1923. III³. 1924.
- Hergenroether-Kirsch, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte. II⁶. Freiburg i. B. 1925.
- Mourret, Hist. générale de l'église. III. Paris 1909. IV. 1916.
- Hefele, Conciliengeschichte. IV., V. 2. Aufl. Freiburg i. B. 1879/86. Traduction française corrigée et augmentée par Leclercq. Paris 1910 s.
- Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands. II⁴. Leipzig 1912. III⁴. 1920.
- Lavisse, Hist. de France II, 1., 2. Par. 1903. 1901.
- Hellmann, Das Mittelalter bis zum Ausgang der Kreuzzüge (Hartmann Weltgeschichte 4). Gotha 1920.
- Köttschke, Allgemeine Wirtschaftsgeschichte des MA. Jena 1924.

§ 1. Die fränkische Reichskirche bei dem Zerfall des Karolingischen Reiches.

- Concilia aevi carolini. I, 1., 2. ed. Werminghoff (Mon. Germ. Concilia II). Hannover 1906, 1908.
- Capitularia regum Francorum edd. Boretius et Krause II (Mon. Germ. Capit. II). Hannover 1897.
- Benedicti diaconi capitul. (Mon. Germ. Leg. II fol.) Hannov. 1837.
- Decretales Pseudo-Isidorianae et capitula Angilramni rec. Paul Hinschius. Lips. 1863.
- Zeumer, Der älteste Text des Constitutum Constantini in Festgabe Gneist. Berl. 1888.
- Eichmann, Kirche und Staat. Quellensammlung I². Paderborn 1925.
- Ordines iudiciorum Dei. (Mon. Germ. Formulae ed. Zeumer.) Hannov. 1886.
- Epistolae Karolini aevi III., IV. (Nicolai I et Hadriani II p.), V (Johannis VIII p.). Mon. Germ. Epp. V., VI., VII. Berol. 1899—1925.
- Poetae latini aevi Carolini. I—IV. (Mon. Germ. Poetae lat. 1—4.) Berol. 1881 bis 1923.
- Annales regni Francorum rec. Kurze. Hannov. 1895.
- Annales Bertiniani rec. Waitz. Hannov. 1883.
- Annales Fuldenses rec. Kurze. Hannov. 1891.
- Reginonis Chronicon rec. Kurze. Hannov. 1890.

- Reginonis libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis rec. Wasser-
schleben. Lips. 1840.
- Paschasius Radbertus, Vitae Adalhardi et Walae. Mabillon, Acta SS. o.
S. Benedicti. Saec. IV. Paris. 1680.
- Rimbertus, Vita Anskarii. Vita Rimberti. rec. Waitz. Hannov. 1884.
- Agobardi Opera. Migne, P. I. 104.
- Hincmari Opera. Migne, P. I. 125, 126.
- Hrabani Mauri Opp. Migne, P. I. 107—112.
- Bondurand, Le manuel de Dhuoda. Paris 1887.
- Vita et translatio S. Severi auct. Liudulfo presb. Mon. Germ. SS. XV.
- Liber pontificalis ed. Duchesne. II. Paris 1889.
- Chronicon Salernitanum ed. Pertz. Mon. Germ. SS. III.
- Boehmer-Mühlbacher, Regesta imperii I². Innsbruck 1899 ff.
- Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. 2 Bde. Freibg. i. B. 1909.
- Schmitz, Die Bußbücher und die Bußdisziplin der Kirche. Mainz 1883.
- Die Bußbücher und das kanonische Bußverfahren. Düsseldorf 1898.
- Fournier, Etudes sur les pénitentiels. Revue d'hist. et de littér. relig. VIII (1903).
- v. Schubert, Gesch. der christl. Kirche im Frühmittelalter. Tübingen 1921.
- Perels, Papst Nikolaus I. und Anastasius Bibliothecarius. Berlin 1920.
- Lapôtre, Le pape Jean VIII. Paris 1895.
- Eichmann, Die rechtliche und kirchenpolitische Bedeutung der Kaisersalbung
in Festschrift Hertling. Kempten 1913.
- Die Adoption des deutschen Königs durch den Papst. Zeitschrift der Sa-
vigny-Stift. f. Rechtsgesch. Germ. Abt. Bd. 37 (1916).
- Schönegger, Die Bedeutung des Constitutum Constantini im früheren Mittel-
alter. Zeitschrift f. kath. Theol. 42 (1918).
- Levison, Konstantinische Schenkung und Silvester Legende. Miscellanea
Ehrle II. Roma 1924.
- Sickel, Die Kaiserkrönungen von Karl bis Berengar. Histor. Zeitschr. 82 (1899).
- Simson, Jahrbücher des deutsch. Reiches unter Ludwig d. Frommen. 2 Bde.
Leipzig 1874/6.
- Dümmler, Gesch. des ostfränk. Reiches. 3 Bde. 2. Aufl. Leipzig 1887 s.
- Mühlbacher, Deutsche Gesch. unter den Karolingern. Stuttgart 1896.
- Hartmann, Gesch. Italiens im Mittelalter. III. Bd. 1. Hälfte. Gotha 1908.
- Noorden, C. v., Hinkmar, Erzbisch. v. Rheims. Bonn 1863.
- Schroers, Hinkmar, Erzbisch. v. Reims. Freiburg i. B. 1884.
- Sdralek, Hinkmars kanonistisches Gutachten über die Ehescheidung Lothars II.
Freiburg i. B. 1881.
- Stutz, Reims u. Mainz i. d. Königswahl des 10. u. zu Beginn des 11. Jahrh.
Sitzungsber. der Berliner Akad. 1921.
- Naegle, Kirchengesch. Böhmens. I. Bd. 1. Wien 1915.
- Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte. III., IV. 2. A. Berlin 1883/85.
- Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte. II. Bd. Leipzig 1892.
- Schroeder, Deutsche Rechtsgeschichte. 6. A. Berlin 1922.
- Fustel de Coulanges, Histoire des institutions politiques de l'ancienne France.
Les transformations de la royauté pendant l'époque Carolingienne. Ouvrage
revu p. Jullian. Paris 1892.
- Stutz, Gesch. des kirchlichen Benefizialwesens. I. Berlin 1895.
- Lesne, Hist. de la propriété ecclésiastique en France. II. Mémoires et travaux
de Lille, fasc. 19. Lille 1922.
- La hiérarchie épiscopale en Gaule et Germanie 742—882. Mém. et trav. f. 1.
Paris 1905.
- Pöschl, Bischofsgut und Mensa episcopalis. I—III., 1. Bonn 1908 ff.
- Imbart de la Tour, Les élections épiscopales dans l'église de France du 9^e
au 12^e siècle. Paris 1891.
- Les paroisses rurales du IV^e au XI^e s. Revue hist. 61 (1896).
- Schulte, Der Adel und die deutsche Kirche im Mittelalter. Kirchenrechtl.
Untersuchungen 63, 64. Stuttgart 1910.

- Koeniger, Grundriß einer Geschichte des kath. Kirchenrechts. Köln 1919.
 — Die Sendgerichte in Deutschland. Veröffentlich. a. d. kirchenhist. Seminar München. III., 2. München 1907.
 Vacandard, L'église et les ordales. Etudes de critique (1). Paris 1905.
 De Smedt, Le duel judiciaire et l'église. Etudes religieuses 64 (1895).
 Beissel, Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland. 2 Bde. Freiburg i. B. 1890/2.
 Guiraud, Le commerce des reliques au commencement du 9^e s. Mélanges de Rossi. Paris 1892.
 Maury, La magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen âge. 3^e Ed. Paris 1864.
 Hansen, Quellen u. Untersuchungen z. Gesch. des Hexenwahns u. der Hexenverfolgung im Mittelalter. Bonn 1901.
 — Zaubervahn, Inquisition u. Hexenprozeß im Mittelalter. München 1900.
 Cauzons, La magie et la sorcellerie en France. 4 vols. Paris 1910—12.
 Soldan-Heppe, Gesch. der Hexenprozesse, neu bearbeitet von Bauer. Bd. 1. München 1911.
 Sommerlad, Die wirtschaftliche Tätigkeit der Kirche in Deutschland. Bd. II. Leipzig 1905.
 Boissonnade, Le travail dans l'Europe chrétienne au moyen âge. Paris 1921.

§ 2. Geistiges und künstlerisches Streben im neunten Jahrhundert.

Ausgaben der latein. Schriftsteller und Biographien bei:

- Manitius (s. o. S. 524), dazu Ebert, Wattenbach, Molinier (ebenda).
 Manitius, Max, Bildung, Wissenschaft u. Literatur im Abendlande von 800 bis 1100. Crimmitschau 1925.
 Gougand, Les chrétientés celtiques. 2^e Ed. Paris 1911.
 Überweg, Grundriß d. Gesch. der Philos. II¹⁰, hrg. v. M. Baumgartner. Berlin 1915.
 Grabmann, Die Gesch. d. scholast. Methode. I. Freiburg i. B. 1909.
 Overbeck, Vorgesch. u. Jugend d. mittelalterl. Scholastik. Basel 1917.
 Brunhes, Gabr., La foi chrétienne et la philosophie au temps de la Renaissance carolingienne. Thèse de Fribourg. Paris 1903.
 Harnack, Lehrbuch d. Dogmengesch. III⁴. Tübingen 1910.
 Specht, Gesch. d. Unterrichtswesens in Deutschland bis z. Mitte des 13. Jahrh. Stuttgart 1885.
 Meier, P. Gabr., Die sieben freien Künste im Mittelalter. Jahresbericht. Einsiedeln 1886/7.
 Appuhn, Das Trivium und Quadrivium. I.: Das Trivium. Erlanger Diss. 1900.
 Berlière, D. Ursmer, L'ordre monastique des origines au XII^e s. chap. III: L'œuvre civilisatrice. 2^e Ed. Paris 1921.
 Traube, Einleitung in die latein. Philologie des Mittelalters. (Vorlesungen und Abhandlungen II.) München 1911.
 — Kleine Schriften (Vorles. u. Abhandl. III.) München 1920.
 Schoengen, Geschiedenis van het onderwijs in Nederland. Amsterdam 1912—23.
 Meier, G., Gesch. der Schule von St. Gallen im Mittelalter. Jahrb. f. Schweiz. Gesch. X (1885).
 Schubiger, Sängerschule von St. Gallen. Einsiedeln 1858.
 Winterfeld, P. v., Die Dichterschule St. Gallens u. der Reichenau unter den Karolingern und Ottonen. Neue Jahrbücher f. klass. Altert. V (1900).
 Singer, S., Die Dichterschule von St. Gallen. Leipzig 1922 (Die Schweiz im deutschen Geistesleben. VIII.).
 Maître, Léon, Les écoles épiscopales et monastiques en Occident avant les universités. 2^e Éd. (Archives de la France monastique 26). Paris 1924.
 Théry, Hist. de l'aréopagisme au IX s. Le Moyen âge XXV (1923).
 — Hilduin et la première traduction des écrits du Pseudo-Denis. Revue d'hist. de l'église de France IX (1923).

- Théry, Le texte intégral de la traduction du Pseudo-Denis par Hilduin. Revue d'hist. ecclésiast. XX (1925).
- Blume u. Bannister, Liturgische Prosen, insbesondere die dem Notkerus Balbulus zugeschriebenen. *Analecta hymnica* LIII (1911).
- Wagner, Peter, Ursprung und Entwicklung der liturg. Gesangsformen (Einführung in die Gregorian. Melodien I.). 3. Aufl. Freiburg (Schw.) 1911.
- Gautier, Hist. de la poésie liturg. au m. â. Les tropes I. Par. 1886.
- Manitius, Karl, Naturwissenschaften im beginnenden Mittelalter. Crimmitschau 1924.
- Duhem, Le système du monde. Hist. des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic. III. Paris 1915.
- Miller, Die ältesten Weltkarten I: Die Weltkarte des Beatus. Stuttgart 1895.
- Kretschmer, Konr., Gesch. der Geographie. Sammlung Göschen. Berl. 1912.
- Für althochdeutsche Dichter Bibliographisches bei:
- Ehrismann, Gesch. der deutschen Literatur I. München 1918.
- v. Unwerth u. Siebs, Gesch. d. deutsch. Literatur bis z. Mitte des 11. Jahrh. Berlin 1920.
- Francke, Kuno, Die Kulturwerte der deutschen Literatur I. Berlin 1910.
- Kuhn, P. Alb., Allgemeine Kunstgeschichte. 6 Bde. Einsiedeln 1891 ff.
- Kraus, F. X., Gesch. der christl. Kunst. II. 1. Abt. Das Mittelalter. Freiburg i. Br. 1897.
- Enlart, Manuel d'archéologie française. I. Architecture, 1. Art relig. 2^e Ed. Paris 1919.
- Dehio u. Bezold, Kirchliche Baukunst des Abendlandes. I. Stuttgart 1892.
- Dehio, Gesch. der deutsch. Kunst. I³. Berlin 1923.
- Lasteyrie, R. de, L'architecture religieuse en France à l'époque Romane. Paris 1912.
- Hardegger, Die alte Stiftskirche und die ehemal. Klostergebäude in S. Gallen. Diss. Freiburg (Schw.) 1917.
- Graf, Neue Beiträge z. Entstehungsgesch. der Kreuzbasilika. Repertor. f. Kunst.-wiss. XV (1892).
- Dopsch, Das Capitulare de villis . . . u. der Bauplan v. St. Gallen. In: Vierteljahrsschrift f. Sozial- u. Wirtschaftsgesch. XIII (1916).
- Effmann, Die Karolingisch-ottonischen Bauten zu Werden. I. Straßburg 1899. II. Berlin 1922.
- Centula (St. Riquier), eine Untersuchung z. Gesch. der Kirchenbaukunst in Karolinger Zeit. Münster 1912.
- Leitschuh, Gesch. der Karoling. Malerei. Berlin 1894.
- Goldschmidt, Die Elfenbein-Skulpturen aus der Zeit der Karolinger und sächs. Kaiser. I. Berlin 1914.
- Hager, Zur Gesch. der abendländ. Kloster-Anlage. Zeitschr. f. christl. Kunst. 1901.
- Voigt, Die Karoling. Kloster-Politik u. der Niedergang des westfränk. Königtums, Laienäbte u. Klosterinhaber (Kirchenrechtl. Abhandl. 90/91). Stuttgart 1917.
- Pöschl, Bischofsgut u. Mensa episcopalis III: Die Entstehung des Mediastbistums und die großen Säkularisationen im 10. Jahrh. I. Hälfte. Bonn 1912.

§ 3. Die Begründung des römischen Kaisertums deutscher Nation.

Die Ausbreitung der christlichen Kultur nach Osten und Norden.

Geistiges und künstlerisches Leben in Deutschland.

Ausgaben der lateinischen Quellen und Schriftsteller bei:

- Wattenbach, Manitius (s. o. S. 524), der deutschen bei Müllenhoff-Scherer, Denkmäler. 2 Bde. (Berl. 1842) u. Steinmeyer, Die kleineren althochdeutschen Sprachdenkmäler (Berl. 1916).
- Giesebrecht, W. v., Geschichte der deutschen Kaiserzeit. I., II. 5. Aufl. Leipzig 1881/85.
- Manitius, M., Deutsche Geschichte unter den sächsischen und salischen Kaisern. Stuttgart 1889.

- Werminghoff, Verfassungsgesch. der deutschen Kirche im Mittelalter² (Meisters Grundriß). Leipzig 1913.
- Stutz, Der Erzbischof v. Mainz u. die deutsche Königswahl. Weimar 1910.
- Reims u. Mainz. (s. oben S. 525.)
- Hauck, Die Entstehung der bischöflichen Fürstenmacht. Leipzig 1891.
- Uhlirz, Gesch. des Erzbistums Magdeburg unter den Kaisern aus sächs. Hause. Magdeburg 1887.
- Roepell, Gesch. Polens. I. Hamburg 1840.
- Hanisch, Gesch. Polens. Bonn 1923.
- Zeisberg, Miseco I, der erste christl. Beherrscher der Polen. Archiv f. österreich. Gesch. 38 (1867).
- Stadnicki, Graf v., Die Schenkung Polens an Papst Johannes XV. Freiburg (Schw.) 1911.
- Holtzmann, Böhmen und Polen im 10. Jahrh. Zeitschrift des Vereins f. Gesch. Schlesiens 52 (1918).
- Kehr, Das Erzbistum Magdeburg und die erste Organisation der christl. Kirche in Polen. Abhandl. der Berliner Akad. d. W. Philos., philol., histor. Kl. 1920.
- Halko v., Richeza, Königin v. Polen. Freiburg (Schw.) 1914.
- Naegle, Kirchengeschichte Böhmens. Bd. I. 2. Hälfte. Wien 1918.
- Voigt, Adalbert v. Prag. Berl. 1898.
- Horn, E., Saint Etienne (Les Saints). 2^e Ed. Paris 1899.
- Dehio, Geschichte des Erzbistums Hamburg-Bremen bis zum Ausgang der Mission. 2 Bde. Berlin 1877.
- Winterfeld, P.v., Deutsche Dichter des lateinischen Mittelalters. 2. A. Münch. 1917.
- Specht, Geschichte des Unterrichtswesens in Deutschland. Stuttgart 1885.
- Über St. Gallen s. die Schriften von Meier, G., Schubiger, v. Winterfeld, Singer oben S. 526.
- Kelle, Geschichte der deutschen Literatur. I. Berlin 1892.
- Ehrismann, v. Unwerth-Siebs, Francke s. o. S. 527.
- Vogel, Ratherius von Verona und das 10. Jahrhundert. Jena 1854.
- Kurth, Notker de Liège et la civilisation au X^e s. Paris 1905.
- Bittner, Wazo und die Schule von Lüttich. Breslau 1879.
- Hauck, Über den liber decretorum Burchards v. Worms. Berichte der Leipziger Akademie. Philos.-histor. Klasse 46 [1894].
- Koeniger, Burchard I von Worms und die deutsche Kirche seiner Zeit [Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar]. München 1905.
- Fournier, Etudes critiques sur le décret de Burchard de Worms. Nouvelle Revue historique de droit français et étranger XXXIV. (1910).
- Le décret de Burchard de Worms. Revue d'hist. ecclésiast. XII. (1911).
- Schultess, Papst Silvester II als Lehrer und Staatsmann [Programm des Wilhelm Gymnasiums]. Hamburg 1891.
- Die Sagen über Silvester II. Hamburg 1893.
- Werner, Gerbert von Aurillac, die Kirche und Wissenschaft seiner Zeit. Wien 1878.
- Cantor, Vorlesungen über die Geschichte der Mathematik. I. Bd. 2. A. Leipz. 1894.
- Günther, S., Geschichte des mathematischen Unterrichts im deutschen Mittelalter [Monumenta Germ. paedagogica III]. Berlin 1887.
- Picavet, Gerbert, un pape philosophe. Paris 1897.
- Inama-Sternegg, Deutsche Wirtschaftsgeschichte II. Leipzig 1891.
- Sommerlad s. o. S. 526.
- Sackur, Beiträge zur Wirtschaftsgeschichte französischer u. lothringischer Klöster im 10. und 11. Jahrh. Zeitschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte I. (1893).
- Heusinger, Servitium regis in der deutschen Kaiserzeit. Berlin 1922.
- Eicken, H., Die Legende von der Erwartung des Weltuntergangs und der Wiederkehr Christi im Jahre 1000. Forschungen zur deutschen Geschichte XXIII. (1883).
- Orsi, L'anno mille. Rivista storica. IV. (1887).
- Dehio, Kraus, s. o. S. 527.
- Staud, Die Abteikirche St Willibrord in Echternach. Luxemb. 1922.
- Beissel, Der hl. Bernward v. Hildesheim als Künstler und Förderer der deutschen Kunst. Hildesheim 1895.

- Bär, Die Wandgemälde der St. Georgskirche zu Oberzell in der Reichenau hrsg. v. Kraus. Freiburg 1884.
Die Kultur der Abtei Reichenau. Erinnerungsschrift. I. Halbband. München 1925.

§ 4. Die Klosterreform.

- Ratherii Veronensis Praeloquia. Migne P. I. 136.
Attonis Vercell. De pressuris ecclesiasticis. Migne P. I. 134.
Schultz, Atto v. Vercelli. Götting. 1885.
Hugonis, abb. Farfensis, Opuscula. M. G. SS. XI.
Dümmeler, Auxilius und Vulgarius. Leipz. 1866.
— Gesta Berengarii imp. Halle 1871.
Liudprandi Cremonensis Opp. 3. Ed. Script. rer. Germ. 1915.
Dresdner, Kultur- und Sittengeschichte der italien. Geistlichkeit. Breslau 1890.
Hartmann, Gesch. Italiens im Mittelalter. III., 2. IV., 1. Gotha 1911, 1915.
Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im Mittelalter. III⁴. Stuttgart 1890.
-
- Annales Vedastini. Mon. Germ. SS. II.
Flodoardi Annales p. p. Lauer. Par. 1905 (Collect. de textes 39).
Flodoardi Historiae ecclesiae Remensis. Mon. Germ. SS. XIII.
Richeri Historiarum libri. Mon. Germ. SS. III.
Adémar de Chabannes, Chronique p. p. Chavanon. Par. 1897. (Collection de textes 20)
Raoul Glaber, Les cinq livres de ses histoires p. p. Prou. Par. 1886 (Collection de textes 1).
Odonis abbatiss Cluniacensis Opp. Migne P. I. 133.
Vita Odonis auctore Johanne. Ebenda.
Vitae Majoli abb. Acta Sanct. Boll. 11. Mai II.
Odilonis abb. opp. Migne P. I. 142.
Vitae Odilonis auctore Jotsalido. Ebenda.
Vitae Hugonis abb. Migne P. I. 159.
Bernard et Bruel, Recueil des chartes de Cluni. 6 vols. Paris 1876 ss.
Consuetudines Cluniacenses antiquiores, ed. Albers. Consuetudines monasticæ II. Monte Cassino 1905.
Consuetudines Farfenses, Fructuarienses, monasteriorum Germaniae necnon s. Vitonis et Floriacensis abb. Consuetud. mon. I., IV., V. 1900—12.
Albers, Untersuchungen zu d. ältesten Mönchsgewohnheiten. (Veröffentlich. a. d. Kirchenhist. Seminar München II, 8) Münch. 1905.
Bernardi Ordo Cluniacensis. Herrgott, Vetus disciplina monast. Par. 1726.
Udalricus Cluniacensis, Consuetudines Cluniac. Migne P. I. 149.
Hauviller, Ulrich v. Cluny. Münster 1896. (Kirchengesch. Studien III., 3)
Chronique de l'abbaye de S. Bénigne de Dijon p. p. Bougaud et Garnier. Dijon 1876.
Les miracles de S. Benoît, écrits p. Adrevald, Aimoin, André etc., moines de Fleury, p. p. E. de Certain (Société de l'hist. de France). Par. 1858.
Abbonis abb. Floriacensis opp. Migne Pl. 139.
Vita Johannis Gorziensis abbatiss. Mon. Germ. SS. IV.
Vita Guilelmi abbatiss S. Benigni Divionensis auctore Rodulfo Glabro. Migne P. I. 142.
Sackur, Die Cluniacenser in ihrer kirchlichen und allgemeingeschichtl. Wirksamkeit bis zur Mitte des XI. Jahrh. 2 Bde. Halle 1892/4.
Egger, P. Bonav., Gesch. der Cluniacenserklöster in der Westschweiz bis zum Auftreten der Cisterzienser. Freib. Schw. 1907.
Tomek, Studien zur Reform der deutschen Klöster im 11. Jahrh. 1. Tl. Wien 1910 (Stud. u. Mitteil. a. d. Kirchenhist. Seminar Wien 4).
Bateson (Miss Mary), Rules for monks and secular canons after the revival under King Edgar. English historical review IX (1894).
Guilloureaux, Les prieurés anglais de l'ordre de Cluny. Revue Mabillon VIII (1912).

- Cuissard-Gaucheron, L'école de Fleury s. L. à la fin du 10^e s. Mém. de l'Orléanais XIV (1875).
 Dehio-Bezold, Kirchl. Baukunst des Abendlandes I. Stuttg. 1892.
 Neuss, Die katalanische Bibelillustration um die Wende des 1. Jahrtausends und die altspanische Buchmalerei, Bonn 1922.
 Mâle, L'art religieux en France. Le XII^e siècle. Par. 1923.
 Reinhart, Emma, Die Cluniacenser Architektur i. d. Schweiz v. 10.—13. Jh. Zürich 1904.
 Naef, Les phases constructives de l'église de Romainmôtier. Anzeiger für Schweiz. Altertumskunde N. F. VII (1905/6).
 Hessel, Odo v. Cluny und das französ. Kulturproblem im früheren Mittelalter. Hist. Zeitschr. 128 (III F. 32) 1923.
 Berlière, P. Ursmer, L'ordre monastique. 2^e Ed. P. 1921. Chap. IV.
 Lavissee, Hist. de France I. II. Par. 1901/2.

- Romualdi vita auctore Petro Damiani. Migne P. I. 144.
 Franke, Romuald v. Camaldoli u. seine Reformtätigkeit. Berl. 1913.
 Nili abbatibus vita auctore Bartholomaeo. Acta SS. Sept. VII.
 Minasi, S. Nilo di Calabria. Napoli 1892.

§ 5. Die Reform des Weltklerus und die neue Zusammenschließung des Abendlandes.

Englische Quellen und Literatur verzeichnet bei:

- Groß, The sources and literature of english history from the earliest times to about 1485. 2^d Ed. Lond. 1915 und:
 Makower, Die Verfassung der Kirche von England. Berlin 1894.
 Hunt, The english church from its foundation to the Norman conquest. London 1899.
 Boehmer, Kirche und Staat in England und in der Normandie im 11. und 12. Jahrh. Leipz. 1899.
 Kemble, History of the Saxons in England. 2 V. Lond. 1876.
 Freeman, The history of the Norman Conquest of England. 6 V. Oxford 1867—1879.
 Ten Brink, Gesch. der engl. Literatur. 2. A. Straßb. 1899.
 Brandl, Gesch. der altengl. Literatur in Pauls Grundriß der german. Philol. I². Straßb. 1908.
 Wülker, Gesch. der engl. Literatur I². Leipz. 1906.
 Grein-Wülker, Bibliothek der angelsächs. Poesie. 3. Bde. Kassel 1883-98.

- Wattenbach, Geschichtsquellen II. Molinier, Sources II s. o. S. 524.
 Mirbt, Publizistik im Zeitalter Gregors VII. Leipz. 1894.
 Fliche, Etudes sur la polémique religieuse à l'époque de Grégoire VII. Les Prégégoriens P. 1916.
 Mon. Germ. Libelli de lite imperatorum et pontificum s. XI et XII conscripti. 3 vol. Hann. 1891—97.
 Mon. Germ. Constitutiones et acta imperatorum et regum I. Hann. 1893.
 Das Register Gregors VII hrsg. v. Caspar. (Mon. Germ. Epistolae selectae T. II) Berlin 1920/23.
 Fliche, La réforme Grégorienne. I. La formation des idées Grégoriennes. (Spicilegium sacrum Lovaniense 6). Louv. 1924.
 Gay, Jules, Les papes du XI^e siècle et la chrétienté. Par. 1926.
 Schwarz, W., Der Investiturstreit in Frankreich. Zeitschr. f. Kirchengesch. 42, 43 (1924).
 Imbart de la Tour, Les élections épiscopales dans l'église de France du IX^e au XII^e s. Par. 1891.
 Cauchie, La querelle des investitures dans les diocèses de Liège et de Cambrai. 2 vols. Louvain 1890/1.

- Hauck, Kirchengesch. Deutschlands III⁴. Leipz. 1920.
 Giesebrecht, Gesch. d. deutschen Kaiserzeit III⁵. Leipz. 1890.
 Meyer v. Knonau, Jahrbücher des deutschen Reiches unter Heinrich IV und Heinrich V. 7 Bde. Leipz. 1890 ff.
 Martens, Gregor VII. 2 Bde. Leipz. 1894.
 Delarc, Grégoire VII et la réforme de l'église. 3 vols. Par. 1889 s.
 Fliche, St. Grégoire VII (Les Saints). Par. 1920.
 Bernheim, Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik und Geschichtsschreibung. Tübingen 1918.
 Robert, Hist. du pape Calixte II. Par. 1891.
 Giseke, Die Hirschauer während des Investiturstreites. Gotha 1883.
 Clerval, Les écoles de Chartres au m. â. Paris 1895.
 Löbbel, Der Stifter des Carthaeuser-Ordens, der hl. Bruno. Münster 1899.
 Endres, Die Dialektiker und ihre Gegner im XI. Jh. Philosoph. Jahrbuch XIX (1906).
 — Petrus Damiani und die weltl. Wissenschaft. Beiträge z. Gesch. der Philosophie des Mittelalters VIII (1910).
 Reiners, P. Jos., Der Nominalismus in der Frühscholastik. Beiträge VIII (1910).
 Überweg-Baumgartner. Grabmann s. o. S. 526.
 Fournier, Les collections canoniques de l'époque de Grégoire VII. Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres XLI (1918).
 Dehio-Bezold, Kirchliche Baukunst des Abendlandes I. Dehio, Gesch. der deutschen Kunst I³. Berlin 1923.
 Lasteyrie, Kraus, Enlart s. o. S. 527.
 Michel, Hist. de l'art. 1., 2. Paris 1905.

§ 6. Die religiöse Erziehung der Ritter. Der Gottesfriede. Religiöse Spiele.

- Die französischen Rechtsaufzeichnungen (coutumes) zusammengestellt in:
 Giraud, Essai sur l'histoire du droit français au m. â. 2 vols. Paris 1846.
 Luchaire, Les premiers Capétiens in Lavis, Hist. de France II, 2 p. P. 1901.
 Flach, Les origines de l'ancienne France II, 2, 3: La féodalité et la chevalerie. Par. 1893.
 Seignobos, Le régime féodal, in: Lavis-Rambaud, Hist. générale II. Par. 1893.
 Gautier, La chevalerie. 2. Ed. Par. 1890.
 Calmette, La société féodale. Par. 1923.
 Roth v. Schreckenstein, Die Ritterwürde und der Ritterstand. Freib. i. B. 1886.
 Viollet, Hist. des institutions politiques et administratives de la France I. II. P. 1898.
 Mayer, Deutsche und französ. Verfassungsgesch. II. Leipz. 1899.
 Seeliger, Die soziale und polit. Bedeutung der Grundherrschaft im früheren Mittelalter. Abhandl. der sächs. Gesellsch. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. 22. (1903).
 Petit, Croisades bourguignonnes contre les Sarrasins d'Espagne au XI^e s. Revue hist. 30 (1886).

Texte zur Geschichte des Gottesfriedens bei:

- Huberti, Studien zur Rechtsgeschichte der Gottesfriedens und Landfriedens.
 I. Die Friedensordnungen in Frankreich. Ansbach 1892.
 Kluckhohn, Gesch. des Gottesfriedens. Leipz. 1857.
 Sémichon, La paix de Dieu. 2^e Ed. Par. 1869.
 Pfister, Etudes sur le règne de Robert le Pieux. Par. 1885.
 Erben, Schwertleite und Ritterschlag. Zeitschrift f. hist. Waffenkunde VIII (1919).
 La chanson de Roland, publiée d'après le ms. d'Oxford et traduite p. Bédier. Par. 1922.

- Bédier, Les légendes épiques. Recherches sur la formation des chansons de geste. 4 vols. Par. 1908—13.
 Gautier, Les épopées françaises. 4 vols. 2^e Ed. Par. 1878—94.
 Boissonnade, Du nouveau sur la chanson de Roland. Par. 1923.
 Menendez Pidal, Cantar de mio Cid I—III. Madrid 1908—1911.
 — El Cid en la historia. Madrid 1921.
 — L'épopée castillane. Traduction de H. Mérimée. Paris 1910.
 Salzer, Illustrierte Geschichte der deutschen Literatur I. München o. J.
 Ehrismann, Gesch. der deutschen Literatur des Mittelalters. II., 1.: Frühmittelhochdeutsche Zeit. München 1922.
 Anz, Die lateinischen Magierspiele. Leipzig 1904.
 Milchsack, Die lateinischen Osterfeiern. Wolfenb. 1880.
 Boehme, Das lateinische Weihnachtsspiel. Leipz. 1917.

Viertes Buch.

Die Kirche als Leiterin der abendländischen Gesellschaft.

Über die ganze Periode s. von den oben S. 524 verzeichneten Werken:

- Wattenbach II. Molinier II., III. Jaffé, Reg. II. Grupp IV^a (1924).
 Hergenroether-Kirsch. Hefele V. VI. (Traduction Leclercq V. VI, 1 1912 s.) Mourret IV. Mansi, Conciliorum collectio XX—XXIV.
 Eichmann, Kirche und Staat (Quellensammlung). II. Paderborn 1914.
 Hauck III^a. IV^a (1913). Lavissee, Hist. de France II, 2. III. 1, 2 (1901).
 Potthast, Regesta pontificum Rom. 1198—1304. 2 vol. Berol. 1874 s.
 Registres des Papes du 13^e siècle. (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome 2^e Série). Par. 1884 ss.
 Michael, Gesch. des deutschen Volkes seit dem 13. Jh. Freiburg i. B. 6 Bde. 1897—1915.
 Jastrow u. Winter, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Hohenstaufen. 2 Bde. Berlin 1893—1901.
 Hampe, Deutsche Kaisergeschichte im Zeitalter der Salier und Staufer. 5. A. Leipz. 1923.

§ 1. Die Kreuzzüge.

- Recueil des historiens des croisades 13 vols. Par. 1844 ss.
 Roehricht, Regesta Regni Hierosolymitani. Innsbr. 1893.
 — Gesch. der Kreuzzüge im Umriß. Innsbr. 1898.
 — Gesch. des 1. Kreuzzugs. Innsbr. 1901.
 — Gesch. des Königreichs Jerusalem. Innsbr. 1895.
 Kugler, Gesch. der Kreuzzüge. Berl. 1880 (91).
 Bréhier, L'Eglise et l'Orient latin au m. à. Les croisades. 4^e Ed. Par. 1921.
 Ruville v., Die Kreuzzüge. Bonn 1920.
 Jacob, Georg, Der Einfluß des Morgenlandes auf das Abendland vornehmlich während des Mittelalters. Hann. 1924.
 Prutz, Kulturgesch. der Kreuzzüge. Berl. 1883.
 Baumstark, Abendländ. Palästina-pilger des 1. Jahrtausends. (Vereinschrift der Görres-Ges.) Köln 1906.
 Heyd, Gesch. des Levantehandels im Mittelalter. Leipz. 1899. Éd. franç. p. Raynaud. 2 Vols. Leipz. 1885 s.
 Schaubé, Die Handelsgesch. der roman. Völker des Mittelmeergebiets bis zum Ende der Kreuzzüge. Münch. 1906.
 Herzog, Annie, Die Frau auf den Fürstenthronen der Kreuzfahrerstaaten. Berl. 1919.
 Hagenmeyer, Peter der Eremit. Leipz. 1879.
 Roehricht, Die Kreuzpredigten gegen den Islam. Zeitschr. f. Kirchengesch. VI (1884).

- Wolfram, Kreuzpredigt und Kreuzlied. Zeitschr. f. deutsches Altert. XXX (1886).
- Lewent, Das altprovenzalische Kreuzlied. Romanische Forschungen XXI (1908).
- Bédier, Les chansons de croisades avec leurs mélodies. Par. 1909.
- Guignard, Les monuments primitifs de la règle Cistercienne. Analecta Divionensia. Dijon 1878.
- Janauschek, Originum Cisterciensium. T. 1. Wien 1877.
- Berlière, Les origines de Cîteaux et l'ordre bénédictin au XII^e s. Revue d'hist. ecclés. I. II (1900/1).
- L'ordre monastique 2^e. Ed. Par. 1921. VI^e Chap.
- Hoffmann, Das Konverseninstitut des Cisterzienserordens. Freib. Sch. 1905.
- Die Entwicklung der Wirtschaftsprinzipien des Cistercienserordens während des 12/13. Jahrh. Hist. Jahrbuch 31 (1910).
- Dolberg, Cistercienser-Mönche und Conversen als Landwirte und Arbeiter. Studien und Mitteil. a. d. Benediktiner- u. Cisterc.-Orden. XIII (1892).
- Winter, Die Cistercienser des nordöstl. Deutschlands. 3 Bde. Gotha 1868 ff.
- Thoma, Die colonisatorische Tätigkeit des Klosters Leubus im 12. u. 13. Jahrh. Leipz. 1894.
- S. Bernardi Opera cum Horstii et Mabillonii notis. 3 Vol. Venetiis 1765. Migne P. I. 182—185.
- Vacandard, Vie de S. Bernard. 2 Vols. Par. 1895 ss.
- Prutz, Die geistlichen Ritterorden. Berl. 1908.
- Marquis d'Albon, Cartulaire général de l'ordre du temple. Paris 1913/22.
- Schnürer, Die ursprüngliche Templerregel. Freib. i. B. 1903.
- Zur ersten Organisation der Templer. Hist. Jahrb. 32 (1911).
- Curçon, La règle du Temple. Par. 1866.
- Körner, Die Templerregel. (Übersetzung) Jena 1902.
- Wilcke, Geschichte des Ordens der Tempelherren. 2 Bde. Halle 1860 ff.
- Schüpferling, Der Tempelherrenorden in Deutschland. Bamberg 1915.
- Delaville le Roulx, Cartulaire général de l'ordre des Hospitaliers de St. Jean de Jérusalem. 4 Vols. Par. 1894—1901.
- Les Hospitaliers en terre sainte et à Chypre. Par. 1904.
- Perlbach, Die Statuten des deutschen Ordens. Halle 1890.
- Comte de Marsy, Fragment d'un cartulaire de l'Ordre de St. Lazare. Archives de l'Orient latin II (1884).
- Vignat, Les lépreux et les chevaliers de St. Lazare. Orléans 1884.
- Cibrario, Précis historique des ordres de St. Lazare et de St. Maurice. Trad. p. Humbert Ferrand. Lyon 1860.
- Morel, P. Gall, Die ältesten Statuten für die Lazaritenklöster Seedorf, im Gfenn und in Slatte. Geschichtsfreund IV (1847).
- Deslandres, L'église et le rachat des captifs. Par. 1902.
- L'ordre des Trinitaires. Par. 1903.
- Kneller, Der Orden unserer lieben Frau von der Barmherzigkeit (Mercedarier). Stimmen aus Maria-Laach 51 (1896).
- Schäfer-Schirmacher, Gesch. Spaniens III. IV. Gotha 1861/81.
- Jann, Ursprung des Königl. Patronates in den portugies. Kolonien. Dissert. Freib. (Schw.). Paderborn 1914.
- Wechßler, Das Kulturproblem des Minnesanges I. Halle 1909.
- Burdach, Über den Ursprung des mittelalterl. Minnesanges, Liebesromans und Frauendienstes. Sitz.-Ber. der Berliner Akad. 1918.
- Weinhold, Die deutschen Frauen im Mittelalter. 2 Bde. Wien 1897.
- Schultz, Alwin, Das höfische Leben zur Zeit der Minnesänger. 2 Bde. Leipzig 2. A. 1889.
- Windisch, Das keltische Britannien bis zum Kaiser Artur. Abhandl. der sächs. Gesellsch. der Wiss. Bd. 29 (1912).

- Kampers, Das Lichtland der Seelen und der hl. Gral. Vereinsschrift der Görres-Ges. Köln 1916.
- Petit de Julleville, Hist. de la langue et de la littérature française I. Par. 1896.
- Paris G., La poésie du moyen âge. I.⁶, II.³ P. 1906.
- Diez, Die Poesie der Troubadours. 2. A. v. K. Bartsch. Zwickau 1883.
- Leben und Werke der Troubadours. 2. A. v. K. Bartsch. Zwickau 1882.
- Anglade, Les troubadours. 2^e Ed. Par. 1919.
- Hist. sommaire de la littérature méridionale au m. â. Par. 1921.
- Vossler, Peire Cardinal, ein Satiriker aus der Zeit der Albigenserkriege. Sitzungsber. der Münch. Akad. Philos.-philol. hist. Kl. 1916.
- Vogt, Gesch. der mittelhochdeutsch. Literatur. I³. Berl. 1922.
- Golther, Die deutsche Dichtung im Mittelalter. 2. A. Stuttg. 1922.
- Andreae capellani regii de amore libri III. rec. Trojel. Havniae 1892.
- Bédier, Les fabliaux. 4^e Ed. Par. 1925.
- Beissel, Die Verehrung U. L. Frau in Deutschland. Freib. i. B. 1896.
- Schoenbach, Über die Marienklagen. Graz 1874.
- Mussafia, Studien zu mittelalterl. Marienlegenden. Wiener Sitz.-Ber. 1886—98.
- Paris et Robert, Miracles de Notre Dame. T. I—VIII. Paris 1876—93.

- Bunge, Der Orden der Schwertbrüder. Leipz. 1875.
- Regesten des Legaten Wilhelm v. Modena. Hrsg. v. Strehlke SS. rer. Pruss. II.
- Hennes, Cod. diplom. ord. S. Mariae Teutonicorum. 2 Bde. Mainz 1845/61.
- Voigt, Gesch. des deutsch. Ritterordens in Deutschland. 2 Bde. Berl. 1857/9.
- Oehler, Gesch. des deutsch. Ordens. 2 Bde. Berl. 1909/12.
- Salles, Annales de l'Ordre teutonique. Wien 1887.
- Ewald, Die Eroberung Preußens durch die Deutschen. 4 Bücher. Halle 1872—86.
- Totoraitis, Die Litauer unter Kg. Mindowe. Freiburg (Schw.) 1905.
- Strakosch-Graßmann, Der Einfall der Mongolen in Mitteleuropa i. d. Jahren 1241/42. Innsbruck 1893.

§ 2. Die Armutsbewegung und die Anfänge der Bettelorden.

- Vacandard, Arnaud de Brescia. Revue d. quest. histor. 35 (1884).
- Hausrath, Arnold v. Brescia. Leipzig 1892.
- Gerhohi praepositi Reichersberg. opp. Migne P. I. 193, 194.
- Libri III de investig. Antichristi cur. Scheibelberger. Linz 1875.
- libelli selecti ed. Sackur. Mon. Germ. Libelli de lite III.
- Maire, St. Norbert (Les Saints). Par. 1922.
- Walter, Die ersten Wanderprediger Frankreichs. I. Leipz. 1903. Neue Folge 1906.
- Döllinger, Beiträge z. Sektengesch. des Mittelalters. 2 Bde. Münch. 1890.
- Reuter, Gesch. der religiös. Aufklärung im Mittelalter. 2 Bde. Berl. 1875/77.
- Tocco, L'eresia nel medio evo. Fir. 1884.
- Gheorghieff, Les Bogomiles et Presbyter Kosma. Thèse de Fribourg. Laus. 1920.
- Broeckx, Le Catharisme . . . avant la croisade. Thèse de Louvain. Hoogstraten 1916.
- Comba, Hist. des Vaudois. 2 vols. 2^e Ed. Par. 1901.
- Preger, Über die Verfassung der französischen Waldenser i. d. älteren Zeit. Abhandl. d. Münch. Ak. Hist. Kl. 19. 1891.
- Müller, K., Die Waldenser u. ihre einzelnen Gruppen bis z. 14. Jahrh. Gotha 1886.
- Douais, Les Albigeois au XII^e s. Par. 1879.
- Pierron, Die katholischen Armen. Freib. i. B. 1911.
- Zannoni, Gli Umiliati. Milano 1911.

- van den Borne, P. Fidentius, Die franziskan. Forschung in ihrer Entwicklung dargestellt. (Veröffentl. a. d. Kirchenhistor. Seminar.) Münch. 1917.
- Goetz, Die Quellen z. Gesch. des Franz v. Assisi. Gotha 1904.
- Opuscula s. Francisci ed. Lemmens. Quaracchi 1904.
- Boehmer, Analekten z. Gesch. des Franziskus v. A. Tübing. 1904.

- S. Francisci Assis. vita et miracula auctore Fr. Thoma de Celano, ed. P. Eduardus Alenconiensis. Romae 1906.
- S. Francisci Legenda trium sociorum ed. Faloci Pulignani. Fulginiae 1898.
- Speculum perfectionis ed. P. Sabatier. Par. 1898.
- Actus b. Francisci et sociorum eius ed. P. Sabatier. Par. 1902.
- Wadding, Annales fratrum minorum. II. Editio. Romae 1731 ss.
- Bullarium Franciscanum. 7 vol. Romae 1759 ss.
- Analecta Franciscana. Quaracchi 1882 ss.
- Archivum Franciscanum historicum. Romae 1898 ss.
- Sabatier, Vie de St. François d'Assise. 30^e Ed. Par. 1905.
- Schnürer, Franz v. Assisi. 2. A. München 1907.
- Facchinetti, San Francesco d'Assisi. Milano 1921.
- Felder, P. Hilarin, Die Ideale des hl. Franziskus v. Assisi. Paderb. 1923.
- Tilemann, Studien zur Individualität des Franziskus v. A. Leipz. 1914.
- Kybal, Die Ordensregeln des hl. Franz v. A. u. die ursprüngliche Verfassung des Minoritenordens. Leipz. 1915.
- Mandić, P. Dominicus, De legislatione antiqua ordinis fratrum minorum. Mostar 1924.
- Van den Borne, P. Fidentius, Die Anfänge des franziskanischen dritten Ordens. Münster i. W. 1925 (Franziskan. Studien, Beiheft 8).
- Holzappel, P. Heribert, Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens. Freib. i. B. 1909.
- Felder, P. Hilarin, Geschichte der wissenschaftl. Studien im Franziskanerorden. Freiburg i. B. 1904.
- Seppelt, Wissenschaft u. Franziskanerorden. Ihr Verhältnis im 1. Jahrzehnt des letzteren. (Kirchengeschichtl. Abhandl. 4.) Breslau 1906.
- Hefe, Die Bettelorden und das religiöse Volksleben Ober- und Mittelitaliens im 13. Jahrh. Leipz. 1910.
-
- Altaner, Der hl. Dominikus. Untersuchungen u. Texte. (Breslauer Studien II.) Bresl. 1922.
- Der Armutsgedanke beim hl. Dominikus. Theologie u. Glaube XI (1919).
- Die Beziehungen des hl. Dominikus z. hl. Franziskus. Franziskan. Studien IX (1922).
- Die Briefe Jordans v. Sachsen. (Quell. u. Forsch. z. Gesch. des Dominikanerordens i. Deutschl. 20.) Leipz. 1925.
- Berthier, Jordanis de Saxonia opp. Frib. Helv. 1891.
- Balme, Lelaidier, Collomb, Cartulaire de S. Dominique. 3 vols. Par. 1893 bis 1901.
- Bullarium ordinis fratrum praedicatorum. 8 vol. Romae 1729 ss.
- Monumenta ordinis fratrum praedicatorum historica. Romae 1896 ss.
- Quétif-Echard, Scriptores ordinis praedicatorum. 2 vol. Par. 1719—21.
- Douais, Acta capitulorum provincialium ord. praedicatorum. Toulouse 1894.
- Denifle, Die Constitutionen des Predigerordens. Archiv f. Literatur- u. Kirchengesch. des Mittelalters. I. (1885), V. (1889).
- Guiraud, J., Cartulaire de Notre-Dame de Prouille. 2 vols. Par. 1907.
- St. Dominique (Les Saints). 9^e Ed. Par. 1915.
- Mandonnet, St. Dominique. Par. 1921.
- Les frères Prêcheurs et le premier siècle de leur histoire. Bulletin de l'Institut cathol. de Paris. Sér. 2. Année 8 (1917).
- Douais, Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des frères Prêcheurs au 13^e et 14^e s. Par. 1881.
- Mortier, Hist. des maîtres généraux de l'ordre des frères Prêcheurs. 5 vols. Par. 1903 ss.
- Esser, Unserer Lieben Frau Rosenkranz. Paderb. 1889.
- Holzappel, St. Dominikus u. der Rosenkranz. Münch. 1903.
- Schütz, Die Geschichte des Rosenkranzes. Paderb. 1909.

- Streit, *Bibliotheca missionum*. I. Münster i. W. 1916.
 Golubovich P. Girolamo, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa et dell'Oriente Franciscano*. I—IV. Quaracchi 1906 ss.
 Le Quien, *Oriens christianus*. I—III. Par. 1740.
 Laurent, *Peregrinatores medii aevi quatuor*. Ed. II. Lips. 1873.
 Recueil des voyages et de mémoires p. p. la Société de géographie IV. Par. 1839.
 Henrion, *Hist. générale des missions catholiques depuis le 13 s.* Par. 1847.
 Schmidlin, *Katholische Missionsgeschichte*. Steyl 1925.
 Marcellino da Civezza, *Storia universale delle missioni francescane* I., II. Roma 1857 s.
 Lemmens, *Die Franziskaner im Hl. Lande* I. Münster i. W. 1916 (Franzisk. Studien, Beiheft 4)
 — *Die Heidenmissionen des Spätmittelalters*. Ebenda 1919 (Beiheft 5).
 Altaner, *Die Dominikanermissionen des 13. Jahrh.* Habelschwerdt 1924 (Breslauer Studien 3).
 Eubel, *Die während des 14. Jahrh. im Missionsgebiet der Dominikaner und Franziskaner errichteten Bistümer*. Festschrift des Campo Santo. Freib. i. B. 1897.
 Hauréau, Raimond Lull in *Hist. littér. de la France* 29 (1885).
 Gotttron, Ramon Lulls Kreuzzugsideen. Berl. 1912. (Abhandl. z. mittl. und neuer. Gesch. 39).
 André, *Le bienheureux Raymond Lulle*. Par. 1900 (Les Saints).
 Batton, Wilhelm von Rubruk. Münster i. W. 1921 (Franziskan. Stud. Beiheft 6).
 Lemke, *Die Reisen des Venezianers Marco Polo* i. 13. Jh. Hamburg 1906.

§ 3. Die ersten Universitäten. Die Hochblüte der Scholastik.

- Specht, *Maitre* s. o. S. 526. Clerval S. 531.
 Denifle, *Die Universitäten des Mittelalters bis 1400*. Berl. 1885.
 — et Chatelain, *Chartularium universitatis Parisiensis* 4 vol. Par. 1889—97.
 — *Auctarium Chartularii* 2 vol. Par. 1894—97.
 Rashdall, *The University of Europe in the middle ages*. 2 Bde. Oxford 1895.
 Feret, *La faculté de théologie de Paris. Moyen âge*. 4 vols. Par. 1884—97.
 Denifle, *Die Statuten der Juristen-Universität von Bologna* v. J. 1317—47. Archiv f. Literatur- u. Kirchengesch. des Mittelalters III (1887).
Chartularium studii Bononiensis. 6 vol. Bologna 1909 ss.
 Friedländer et Malagola, *Acta nationis Germanicae universitatis Bononiensis*. Berlin 1887.
 Fitting, *Die Anfänge der Rechtsschule zu Bologna*. Berlin 1888.
 Maxwell Lyte, *Hist. of the Univ. of Oxford*. Lond. 1886.
 Dieppen, *Die Theologie und der ärztliche Stand im Mittelalter*. Berlin 1922.
 Carmina Burana hrsg. von Schmeller.² Berlin 1883.
 Hubatsch, *Die latein. Vagantenlieder des Mittelalters*. Goerlitz 1870.
 Süßmilch, *Die latein. Vagantenpoesie des 12. und 13. Jahrh.* Leipz. 1918.
 Gabrielli, *Su la poesia dei Goliardi*. Città di Castello 1889.
 Endres, *Gesch. der mittelalterlichen Philosophie*. Kempten 1908. Sammlung Kösel.
 Grabmann, *Die Philosophie des Mittelalters*. Berl. 1921. Sammlung Göschen.
 — *Gesch. der scholast. Methode* II. Freib. 1911.
 Baeumker, *Die europäische Philosophie des Mittelalters in: Kultur der Gegenwart*. Teil 1. Abteil. 5. 2. A. Berlin 1913.
 Überwegs *Grundriß der Gesch. der Philosophie*. II. Patrist. u. scholast. Zeit. 10. Aufl. hrsg. v. Matthias Baumgartner. Berlin 1915 (Darin alle Ausgaben und Spezialliteratur am vollständigsten).
 Hauréau, *Hist. de la philosophie scolastique*. 2 Parties. Par. 1872 ss.
 Willmann O., *Gesch. des Idealismus* II². Braunschweig 1908.
 Wulf, M. de, *Hist. de la philosophie médiévale*. 5^e. Ed. Louvain 1924. (Deutsche Übersetzung v. Eisler. Tübingen 1913).

- Picavet, Esquisse d'une hist. générale et comparée des philosophies médiévales. 2^e Ed. Par. 1907.
- Prantl, Gesch. der Logik im Abendlande. II.—IV.: Die Logik im Mittelalter. Leipz. 1861—70.
- Strunz, Gesch. der Naturwissenschaften im Mittelalter. Stuttg. 1910.
- Diepgen, Gesch. der Medizin II.: Mittelalter. Sammlung Göschen 1914.
- Troeltsch, Die Soziallehren der christl. Kirchen (Gesammelte Schriften I) Tüb. 1912.
- Beiträge zur Gesch. der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen hrsg. v. Baeumker. Münster 1891 ff.
- Les philosophes belges. Textes et études. Collection p. p. l'institut supérieur de philosophie sous la direction de M. de Wulf. Louvain 1911 ss. (Darin VI—VII: Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroïsme latin au 13^e s. 1908—11).
- Talamo, L'aristotelismo nella storia della filosofia. 3^a. Ed. Siena 1900.
- Hertling, Frh. v., Wissenschaftliche Richtungen u. philosoph. Probleme im 13. Jahrh. München 1910.
- Baeumker, Der Platonismus im Mittelalter. München 1916.
- Wüstenfeld, Die Übersetzungen arabischer Werke ins Lateinische. Götting. 1877.
- Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher. Berlin 1893.
- Guttman J., Die Scholastik des 13. Jh. in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüdischen Literatur. Breslau 1902.
- Horten, Averroes. Bonn 1920.
- Felder, P. Hilarin, Gesch. der Studien im Franziskanerorden. s. o. S. 535.
- Bierbaum, Bettelorden und Weltgeistlichkeit a. d. Universität Paris. (Franziskan. Studien Beiheft 2). Münster 1920.
- Seppelt, Der Kampf der Bettelorden a. d. Universität Paris in der Mitte des 13. Jh. (Kirchengeschichtl. Abhandl. 3, 6) Breslau 1905/8.
- Sadet, La querelle de l'Université et des Ordres Mendiants au 13^e s. Bourges 1911.
- Fournier, Etudes sur Joachim de Flore et ses doctrines. Par. 1909.
- Schott, Joachim, der Abt von Floris. Zeitschr. f. Kirchengesch. 22. 23 (1901/2).
- Koperska, Apollonia, Die Stellung der religiösen Orden zu den Profanwissenschaften im 12. u. 13. Jahrh. Diss. Freib. Schweiz 1914.
- Hertling, Albertus Magnus. Neu hrsg. v. Endres in Beiträgen z. Gesch. der Philosophie des Mittelalters. 14 (1914).
- Mandonnet, Albert le Grand in Dictionnaire de théol. cath. I.
- Pelster, Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts d. Gr. (Ergänzungsheften zu den Stimmen der Zeit. 2. Reihe Forsch. H. 4.) Freib. i. B. 1920.
- Bibliothèque thomiste. Lille 1921 ss. (Darin I: Bibliographie thomiste par Mandonnet et Destrez).
- Mandonnet, Chronologie sommaire de la vie et des écrits de St. Thomas. Rev. des sciences philosop. et théolog. IX (1920).
- Des écrits authentiques de St. Thomas d'Aquin. 2^e Ed. Frib. 1910.
- Les titres doctoraux de St. Thomas d'A. Revue thomiste 17 (1919).
- St. Thomas d'A. Revue des jeunes 1919—20.
- Grabmann, Die echten Schriften des hl. Thomas v. A. Münster 1920. (Beiträge z. Gesch. der Philos. des Mittelalters 22).
- Thomas v. A.³ (Sammlung Kösel). Kempten 1917.
- Die Kulturphilosophie des hl. Thomas v. A. Augsburg 1925.
- Endres, Thomas v. A. Mainz 1910.
- Sertillanges, St. Thomas d'A. 2 vols. (Les grands philosophes) Par. 1910.
- La philosophie morale de St. Thomas d'A. Par. 1916.
- Gilson, St. Thomas d'A. 2^e. Ed. Par. 1925.
- Schilling, Völkerrecht nach Thomas v. A. Freib. i. B. 1919.
- Die Staats- u. Soziallehre des hl. Thomas v. A. Paderborn 1923. (Görres-Gesellsch. Veröffentl. der Sektion f. Rechts- u. Sozialwissensch. 41).

- Zeiller, L'idée de l'état dans St. Thomas d'A. Par. 1910.
 Lemmens, Der hl. Bonaventura. Kempten 1909.
 Felten, Robert Grosseteste. Freib. i. B. 1887.
 Stevenson, Robert Grosseteste. London 1899.
 Parrot, Roger Bacon. Par. 1894.
 Höver, Roger Bacon's Hylomorphismus. Paderborn 1912. Dissert. Freib./Schw.
 Werner, K., Johannes Duns Scotus. Wien 1881.
 Seeberg, Die Theologie des Duns Scotus. (Studien z. Gesch. der Theol. u. Kirche V). Leipz. 1900.
 Minges, Joannis Duns Scoti doctrina philosophica et theologica. 2 Bde. Quaracchi 1908.

- Martin v. Troppau (Oppaviensis, Polonus), Chronica M. G. SS. XXII.
 Vincenz v. Beauvais (Bellocensis), Speculum historiale, 3. Teil. vom Speculum maius. Douai 1624.

§ 4. Die Ausbildung des kirchlichen Rechts und der Inquisition.

- Corpus iuris canonici ed. E. Friedberg. 2 Teile. Freib. i. B. 1879—81.
 Friedberg, Das kanonische und das Kirchenrecht. Rektoratsrede. Leipz. 1897.
 Koeniger, Grundriß einer Geschichte des kathol. Kirchenrechts. Köln 1919.
 Sägmüller, Lehrbuch des kath. Kirchenrechts. 3. A. 2. Bde. Freib. i. B. 1914.
 4. A. I. Bd. 1925.
 Schneider, Phil., Die Lehre von den Kirchenrechtsquellen. Regensburg 1892.
 Schulte, Joh. Fried. v., Gesch. der Quellen u. Literat. des canon. Rechts von Gratian bis auf die Gegenwart. 3 Bde. Stuttg. 1875—80.
 Flach, Etude critique sur l'hist. du droit romain au m. à. Par. 1890.
 Fournier, M., L'église et le droit romain au XIII^e s. Par. 1890.
 Digard, La Papauté et l'étude du droit romain au XIII^e s. Biblioth. de l'école des chartes 51 (1890).
 Conrat (Cohn), Studien z. Gesch. des röm. Rechts im Mittelalter. Berlin 1884.
 Boretius, Die Umwandlung des deutschen Rechtslebens durch die Aufnahme des röm. Rechts. Rektoratsrede. Preuß. Jahrbücher 52 (1883).

- Talamo, Il concetto della schiavitù da Aristotele ai dottori scolastici. Roma 1908.

- Ingram, Gesch. der Slavery und Hörigkeit, deutsch v. Katscher. Dresd. 1895.
 Fournier, M., Les affranchissements du Xe au XIII^e s. Revue hist. 21 (1883).
 Rodocanacchi, Les esclaves en Italie du 13^e au 16^e s. Revue des quest. hist. 79 (1906).

- Reumont, Die orientalischen Sklavinnen in Florenz im 14. u. 15. Jahrh. Hist. Jahrb. 16 (1886).

- Sée, Les hôtes et les progrès des classes rurales en France au m. à. Par. 1898.
 — Les classes rurales et le régime domanial en France au m. à. Par. 1901.

- Luchaire, Manuel des institutions françaises. 3^e Partie: Les institutions populaires. Par. 1892.

- Inama-Sternegg, Deutsche Wirtschaftsgesch. II². Leipz. 1909. III., 1. 2. 1899. 1901.

- Mayer, Ernst, Deutsche u. franz. Verfassungsgesch. v. 9. bis z. 14. Jahrh. II. Leipz. 1899.

- Bartsch, Die Rechtsstellung der Frau als Gattin und Mutter. Leipz. 1903.

- Fahrner, Gesch. der Ehescheidung im kanon. Recht. I. Freib. i. B. 1903.

- Freisen, Gesch. des kanon. Eherechts. Paderb. 1893.

- Esmein, Le mariage du droit canon. 2 vols. Par. 1891.

- Vacandard, L'église et les ordalies au XII^e s. Revue des quest. hist. 53 (1893).

- De Smedt, Le duel judiciaire et l'église. Etudes religieuses 64 (1895).

- Hofmann, M., Die Stellung der kath. Kirche zum Zweikampf. Zeitschr. f. kath. Theol. 22 (1898).

- Schultz, A., Das höfische Leben z. Zeit der Minnesinger.² 2 Bde. Leipz. 1889.
 Luchaire, La société française au temps de Philippe-Aug.² Par. 1909.
 Langlois, La vie en France au m. à. d'après les moralistes. Par. 1925.
 Schaub, Der Kampf gegen den Zinswucher, ungerechten Preis und unlauteren Wucher von Karl d. Gr. bis Papst Alexander III. Freib. i. B. 1905.
 Lessel, Die Entwicklungsgesch. der kanonistisch-scholastischen Wucherlehre im 13. Jahrh. Luxemburg 1905.
 Schneider, F., Das kirchliche Zinsverbot und die kuriale Praxis im 13. Jahrh. Festgabe Finke. Münster i. W. 1905.
 Schilling, Das Zinsproblem. Theolog. Quartalschrift 100 (1919).

-
- Douais, Les sources de l'histoire de l'Inquisition. Par. 1881.
 — Documents pour servir à l'hist. de l'Inquisition dans le Languedoc. 2 vols. Par. 1900.
 Bernardus Guidonis, Practica officii inquisitionis heretice pravitatis ed. Douais. Par. 1886.
 Nicolai Eymerici Directorium inquisitorum. Venetiis 1607.
 Lea, a history of the Inquisition in the middle ages. 3 vol. New York 1888.
 Deutsch von Wieck u. Rachel, hrsg. von Hansen, 2 Bde. Bonn 1905 f.
 Baumgarten, P. M., Die Werke von Lea. Münster i. W. 1908.
 Tanon, Hist. des tribunaux de l'Inquisition en France. Par. 1893.
 Douais, L'Inquisition. Par. 1906.
 Vacandard, L'Inquisition. Par. 1907.
 Cauzons, Hist. de l'Inquisition en France. 2 vols. Par. 1909, 1912.
 Ficker, Die gesetzliche Einführung der Todesstrafe für Ketzerei. Mitteil. des Instituts für österreich. Geschichtsforsch. I. (1880).
 Henner, Camillo, Beiträge zur Organisation und Kompetenz der päpstl. Ketzergerichte. Leipz. 1890.
 Havet, L'hérésie et le bras séculier au m. à. jusqu'au 13^e s. Bibliothèque de l'école des chartes 41 (1881).
 Theloe, Die Ketzerverfolgungen im 11./12. Jahrh. (Abhandl. z. mittler. u. neueren Gesch. 48.) Berl. 1913.
 Molinier, L'Inquisition dans le midi de la France au 13^e et au 14 s. Par. 1880.
 Wattenbach, Über die Inquisition gegen die Waldenser i. Pommern. Abh. d. Berliner Ak. Philos.-hist. Kl. 1886.
 — Über das Handbuch eines Inquisitors in Greifswald. Ebenda 1888.
 Haupt, Waldensertum und Inquisition im südöstl. Deutschl. Deutsche Zeitschrift f. Geschichtswiss. III (1890).
 Fredericq, Corpus documentorum inquisitionis Neerlandiae. 4 vol. Gent 1889—1900.
 — Inquisitio haereticae pravitatis Neerlandica. Geschiedenis der inquisitie in de Nederlanden. 's Gravenhage. 2 Teile. 1892/8.
 Kaltner, Konrad v. Marburg u. die Inquisition in Deutschland. Prag 1882.
 Schmidt, R., Die Herkunft des Inquisitionsprozesses. Freib. i. B. 1902.

-
- Jacobus de Vitriaco, Libri duo: Orientalis, Occidentalis Historiae. ed. Mo-schus. Duaci 1597.
 Funk, Philipp, Jakob v. Vitry. Leipz. 1909.
 Thomas Cantipratanus, Miraculorum libri duo ed. Colvenerius. Duaci 1597.
 Berger, Thomae Cantipr. Bonum univ. Thèse. Par. 1895.
 Caesarius Heisterbacensis, Illustr. miraculorum II. XII. Antwerp. 1604.
 — Homiliae per Copenstein productae. Colon. 1615.
 Meister, Die Fragmente der Libri VIII Miraculorum des Caesarius v. Heisterbach. Freib. i. B. 1901 (Supplementheft der Röm. Quartalschr.).
 Lehmann, Paul, Die Parodie im Mittelalter. München 1922.
 — Parodistische Texte. Ebenda 1923.

§ 5. Das Aufkommen der Städte. Sozial-karitatives Wirken. Frauenbewegung.

- Keutgen, Urkunden zur städt. Verfassungsgeschichte in v. Below-Keutgen, Ausgewählte Urkunden zur deutschen Verfassungsgesch. I. Berlin 1901.
- Fagniez, Documents relatifs à l'hist. de l'industrie et du commerce en France. 2 vols (Collection de textes 22, 31). Par. 1898, 1900.
- Hegel, K., Gesch. der Stadtverfassungen von Italien. 2 Bde. Leipz. 1847.
- Städte und Gilden der german. Völker im Mittelalter. 2 Bde. Leipz. 1891.
- Die Entstehung des deutschen Städtewesens. Leipz. 1898.
- Luchaire, Les communes françaises à l'époque des Capétiens directs. Par. 1890.
- Flach, Les origines de l'ancienne France. II., 1. Par. 1893.
- Pirenne, L'origine des constitutions urbaines au m. à. Revue hist. 53 (1893), 57 (1895).
- Ashley, Englische Wirtschaftsgesch. Übers. v. Oppenheim. I. Leipz. 1896.
- Preuß, Die Entwicklung des deutschen Städtewesens. I. Leipz. 1906.
- Heil, Die deutschen Städte u. Bürger im Mittelalter.⁴ Leipz. 1921 (Aus Natur u. Geisteswelt 43).
- v. Inama-Sternegg, Deutsche Wirtschaftsgesch. s. o. S. 538.
- Kriegk, Deutsches Bürgertum im Mittelalter. Frankf. a. M. 1868. N. F. 1871.
- Lamprecht, Deutsche Gesch. III⁵, IV⁵. Berlin 1921/3.
- Steinhausen, Gesch. der deutschen Kultur. Leipz. 1904.
- Below, v., Das ältere deutsche Städtewesen u. Bürgertum. Bielefeld 1905.
- Fagniez, Etudes sur l'industrie et la classe industrielle à Paris au 13^e et au 14^e s. Par. 1877 (Bibl. de l'école d. hautes études 33).
- Paulus, C., Welt- und Ordensklerus beim Ausgang des 13. Jahrh. im Kampfe um die Pfarrechte. Götting. Diss. Essen 1900.
- Charasson, Un curé plébéien: Foulques, curé de Neuilly. Par. 1904.
- Dobiache-Rojdestvensky, La vie paroissiale en France au 13^e s. Paris 1911.

- Liese, Gesch. der Caritas. 2 Bde. Freib. i. B. 1922.
- Uhlhorn, Die christliche Liebestätigkeit. 2. Bd. Stuttgart 1895.
- Ratzinger, Gesch. der kirchlichen Armenpflege.² Freib. i. B. 1884.
- Lallemant, Hist. de la charité. T. III^e. P. 1906.
- Bruguier-Roure, Les constructeurs de ponts au m. à. Par. 1875.
- (F. Falk), Die Kirche u. der Brückenbau. Hist.-pol. Blätter 87 (1881).
- Becker, Die religiöse Bedeutung des Brückenbaues im Mittelalter. Archiv f. Frankfurts Gesch. u. Kunst. N. F. IV (1869).
- Jusserand, La vie nomade et les ponts d'Angleterre au m. à. Revue hist. 19, 20 (1882).
- Lefort, La légende de saint Bénézet. Revue d. quest. histor. 23 (1878).
- Heimbucher, Die Orden u. Kongregationen der kath. Kirche.² 3 Bde. Paderb. 1907 f.
- Advielle, Hist. de l'ordre hospitalier de St. Antoine de Viennois. Par. 1883.
- Hermans, Annales canonicorum regularium s. Augustini ordinis s. crucis. 3 Bde. Silvae ducis 1858.
- Jacksche, Gesch. des ritterl. Ordens der Kreuzherren mit dem roten Stern. Prag 1904.
- Kleist, E. v., Beiträge z. Gesch. des Kreuzherrenordens mit dem roten Stern, besonders in Schlesien. Progr. des Matthias-Gymn. Breslau 1911 (Festschrift des Matthias-Gymnas. zur Jahrhundertfeier. Breslau 1912).
- Brune, Hist. de l'ordre hospitalier du St. Esprit. Par. 1892.
- Virchow, Der Hospitaliterorden v. Hl. Geist, zumal in Deutschland. Monatsberichte der Berliner Ak. a. d. J. 1877. Berl. 1878.
- Wernher, Armen- und Krankenpflege der geistl. Ritterorden. Berlin 1874.
- Le Grand, Léon, Les Maisons-Dieu. Leurs statuts au 13 s. Leur régime intérieur. Revue d. quest. hist. 60 (1896), 63 (1898).
- Les Quinze-Vingts. Mémoires de la Société de l'hist. de Paris 13, 14 (1886 s.)

- Le Grand, Statuts d'Hôtels-Dieu et de léproseries. Recueil de textes Par. 1901 (Collect. de textes 32).
- Coyecque, L'Hôtel-Dieu de Paris au m. â., hist. et docum. 2 vols. Par. 1889—91.
- Alberdingk-Thijm, Gesch. der Wohltätigkeitsanstalten in Belgien von Karl d. Gr. bis z. 16. Jh. Freib. i. B. 1887.
- Meffert, Caritas und Volksepidemien. Freib. i. B. 1925.
- Kurth, La lèpre en Occident avant les croisades. Par. 1908 (Science et religion 457).
- Fay, Hist. de la lèpre en France. Par. 1910.
- Bühler, Der Aussatz in der Schweiz. Zür. 1902.
- Labourt, Recherches sur l'origine des ladreries, maladreries et léproseries. Par. 1854.
- Virchow, Zur Gesch. des Aussatzes und der Spitäler bes. in Deutschland. Archiv f. patholog. Anatomie und Physiologie u. f. klinische Medizin. I—IV. Ber. 1860 ff.
- Vignat, Les lépreux et les chevaliers de St. Lazare de Jérusalem et de Notre-Dame du Mont Carmel. Orl. 1884.
- Haristoy, Pèlerinage de St. Jacques de Compostelle. Les voies romaines et les établissements hospit. dans le pays basque. Pau 1900.
- Möller E. v., Die Elendsbruderschaften. Leipz. 1906.
- Lallemand, Hist. des enfants abandonnés et délaissés. Par. 1885.
- Simon, L'ordre des pénitentes de Ste. Marie Madeleine en Allemagne. Frib. 1908.
- Gengler, Seelbäder, Zeitschr. f. deutsche Kulturgesch. N. F. II (1873).
- Falk, F., Zur Volksgesundheitspflege Deutschlands im Mittelalter. Hist.-polit. Blätter 108 (1891), 118 (1896).
- L. W., Schutz der Wöchnerinnen in der christl. Vorzeit. Ebenda 108 (1891).
- Schreiber, Mutter und Kind in der Kultur der Kirche. Freib. i. B. 1918.
- Paulus, N., Gesch. des Ablasses im Mittelalter. 3 Bde. Paderborn 1922/3.
- Pourrat, La spiritualité chrétienne. T. II. Par. 1921.
- S. Hildegardis opp. Migne P. I. 197. Pitra, Analecta VIII (Montecass. 1882).
- Schmelzeis, Leben und Wirken der hl. Hildegard. Freib. i. B. 1879.
- May, Die hl. Hildegard v. Bingen. Kempten 1911.
- Kurth, De l'origine léigéoise des béguines. Bulletin de l'académie royale de Belgique. Cl. d. lettres 1912.
- Greven, Die Anfänge der Beginen (Vorreformationsgesch. Forschungen VIII). Münster 1913.
- Der Ursprung des Beginenwesens. Histor. Jahrbuch 35 (1914).
- Le Grand (Léon), Les béguines de Paris. Mémoires de la société de l'hist. de Paris 20 (1893).
- Meier, P. Gabriel, Die Beginen der Schweiz. Zeitschr. f. Schweizer Kirchengesch. IX (1915).
- Besse, Les mystiques Bénédictins des origines au 13^e s. (Collection Pax 6) Par. 1922.
- Greith, Die deutsche Mystik im Predigerorden v. 1250—1350. Freib. i. B. 1861.
- Preger, Gesch. der deutschen Mystik. I. Leipzig 1874.
- Revelationes Gertrudianae ac Mechthildianae ed. Solesmium O. S. B. Monachorum cura. 2 Vol. Par. 1875/7.
- Morel, P. Gall, Die Offenbarungen der Schwester Mechthild von Magdeburg oder das fließende Licht der Gottheit. Regensb. 1869.
- Stierling, Studien zu Mechthild v. Magdeburg (Dissertat. Göttingen). Nürnberg 1907.
- Oehl, Deutsche Mystiker II: Mechthild v. M., Das fließende Licht in Auswahl übersetzt. Kempten, Kösel 1911.
- Ledos, Ste. Gertrude (Les Saints). Par. 1901.
- Lamprecht v. Regensburg, S. Francisci Leben und Tochter Sion, hrsg. v. K. Weinhold. Paderb. 1880.

- Weinhold, Die deutschen Frauen im Mittelalter. 2 Bde.³ Wien 1897.
 Finke, Die Frau im Mittelalter. Kempten, Kösel 1913.
 Bücher, Die Frau im Mittelalter². Tübingen 1910.
 Manser, Die Frauenfrage nach Thomas v. Aquin. Olten 1919.
 Paulus, N., Die Wertung der weltlichen Berufe im Mittelalter. Hist. Jahrb. XXXII (1911).
 Cruel, Gesch. der deutschen Predigt im Mittelalter. Dortmund 1879.
 Linsenmayer, Gesch. der Predigt in Deutschland bis z. Ausgang des 14. Jh. München 1886.
 Lecoy de la Marche, La chaire française au m. â. Par. 2^e Ed. 1886.
 Berthold v. Regensburg, Vollständige Ausgabe seiner Predigten. v. Pfeiffer u. Strobl. 2 Bde. Wien 1862/80.
 — Die Predigten des B. übers. u. hrsg. v. Göbel. 2 Bde. Schaffh. 1850 f.

§ 6. Das Aufblühen des gotischen Kunststils.

Zur Literaturbewegung der Zeit s.:

- Petit. de Julleville, Hist. de la langue et la littérat. française. II. Par. 1896.
 Nadler, Literaturgesch. der deutschen Stämme und Landschaften. I². Regensburg 1923.
 Schneider, Herm., Heldendichtung, Geistlichendichtung, Ritterdichtung (Geschichte der deutschen Literatur, hrsg. v. Köster und Petersen I). Heidelberg. 1925.
 Francke, Kulturwerte der deutschen Literatur s. o. S. 527.
-
- Kraus, Gesch. der christl. Kunst. II, 1. Freib. 1897.
 Knapp, Die künstlerische Kultur des Abendlandes. I³. Bonn 1923.
 Dehio-Bezold, Kirchl. Baukunst des Abendlandes. II. Stuttg. 1901.
 Dehio, Gesch. der deutschen Kunst. I³. II². Berl. 1923.
 Michel, Hist. de l'art. II, 1. 2. Par. 1906.
 Enlart, Manuel d'archéologie française. I. Architecture religieuse. 2^e Ed. II^e partie: Période française, dite gothique . . . Par. 1920.
 — Origines françaises de l'architecture gothique en Italie (Bibl. des écoles françaises d'Athènes et de Rome 66) Par. 1894.
 — L'art gothique et la Renaissance en Chypre. Par. 1899.
 Mâle, L'art religieux du 12^e s. en France P. 1923.
 —, — du 13^e s. en France. 2^e Ed. Par. 1902.
 Viollet-le-Duc, Dictionnaire raisonné de l'architecture française du XI^e au XVI^e s. 10 vols. Par. 1854—69.
 GONSE, L'art gothique. Par. 1890.
 Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters. 2. A. Freib. i. B. 1924.
 Michael, Gesch. des deutschen Volkes V: Die bildenden Künste während des 13. Jh. Freib. i. B. 1911.
 Schroers, Die kirchlichen Baustile im Lichte der allgemeinen Kulturentwicklung. Zeitschr. f. Kunstgesch. IX (1896).
 Dvořák, Idealismus und Naturalismus i. d. gotischen Skulptur u. Malerei. Hist. Zeitschr. 119 (1919).
 Herwegen, Hldef., Kirche und Seele. Die Seelenhaltung des Mysterienkultes u. ihr Wandel im Mittelalter (Aschendorffs zeitgemäße Schriften 9). Münster i. Westf. 1926.

Register.

Abkürzungen: A. = Abt. (Äbtissin). B. = Bischof. EB. = Erzbischof. G. = Gemahlin. Gf. = Graf. (Gräfin). H. = Herzog. (Herzogin). K. = Kaiser. (Kaiserin). Kg. = König. (Königin.) M. = Mönch. P. = Papst. S. = Synode (in Klammern Jahreszahl).

A.

- Aachen 29. 111. 121. 450.
471. 514. — S. (802)
408. (816) 40. (817) 108.
(819) 46, 48. (836) 42.
(860) 27. (862) 67.
Aarhus 129. 140.
Aba, Kg. v. Ungarn 136.
Abacus 162.
Abaelard 249. 330. 382 ff.
Abbo, A. v. Fleury. 148.
202 f. 220.
Abder-Rahman III. 193 f.
Abendmahlsprobe 54 f.
Abendmahlsstreit 102.
Aberglaube 58 ff. 443.
Abingdon 197.
Ablaß 263. 478 ff.
Abo 321.
Abodriten 138. 318 ff.
Abtsgut 118.
Ada-Handschrift 111 f.
Adalbero, B. v. Laon 186.
— II., B. v. Lüttich 428.
— II., B. v. Metz 151.
— EB. v. Reims 121. 161.
Adalbert, EB. v. Hambg.
139. 252.
— EB. v. Magdeburg
129.
— hl. B. v. Prag 130.
133 ff. 142. 191. 318.
352.
— H. v. Tuscien 115.
Adalbold, B. v. Utrecht
156.
Adaldag, EB. v. Ham-
burg 140.
Adalgar, EB. v. Hamburg
23.
Adalhard, B. v. Verona
106.
— A. v. Corbie 10. 21 f.
38. 83.
Adalram, EB. v. Salzburg
93.
Adalwin, EB. v. Salzburg
15.
Adam v. Bremen 139. 252.
Adelard v. Bath 386.
Adelheid, K. 123. 127.
143. 184.
— Witwe Richards von
Burgund 182.
— A. v. Willich 145.
Ademar v. Chabannes
204.
— B. v. Puy 290.
Adlige 259.
Adoptianismus 80. 101 f.
Adoro te devote 364.
Adrevaldus M. 203.
Adso, A. v. Montier-en-Der
203.
Advokaten 355. 425.
Äbte 24. 117 f. 174. 180 ff.
Aegidius Colonna 491.
— de Fuscarariis 413.
Aelfric, A. 212
Ärzte 70. 298. 355. 409.
465. 468. s. Medizin.
Ärztin 483.
Aesop 163.
Agen 116.
Agius M. 86.
Agnellus 105.
Agnes, hl. 144.
— sel. v. Böhmen 460
— K. 143. 222.
— II., A. v. Quedlin-
burg 513.
Agobard, EB. v. Lyon
18 ff. 44. 50. 56. 58 f.
64. 70. 76. 80. 102. 230.
Agrarwirtschaft s. Natu-
ralwirtsch.
Aimo, EB. v. Bourges
267.
Aimoin, M. 203.
Akkon 299. 317. 323. 333.
366. 440. 474.
Alanus ab Insulis 385
Alarcos 303.
alba s. Tagelied.
Alberich I. v. Rom 175.
— II. 121. 175. 183.
— A. v. Citaux 292.
Albert d. Gr. 388 ff. 393.
441. 482.
— I., B. v. Riga 321.
— II., 480.
Albigenser 315. 354 ff.
429 ff. 440. 449. 499.
503.
Albrecht d. Bär 320.
Alcantara 302.
Alchimie 401.
Alcoraz 264.
Aldebert, Irrlehrer 427.
Aldenburg s. Oldenburg
Aldhelm v. Malmesbury
68.
Alexander II., P. 138.
215. 227. 233 f. 237.
251. 263
— III. 244. 285. 302.
338. 409. 411. 429. 460
— IV. 362. 393. 435
— VII. 460
— v. Hales 388. 400
— de Villadei 374
Alexius, hl. 337
— I., Comnenos K. 290
Alexius-Dichtung 274
Alfarabi 386
Alfons I., Kg. v. Arag. 301
— VI., Kg. v. Castilien
196. 238. 264. 277. 304
— VIII. 303
— I. v. Portugal 304

- Alfred d. Gr., Kg. v. England 209 ff.
 Algarbien 304
 Algazel 386
 Alger v. Lüttich 251
 Algier 306
 Alhazen 402
 Ali Abbas 385
 Alkuin 66. 81. 98. 102
 Allerseelentag 184
 Alma Redemptoris mater 149
 Almanzor 193. 196. 303
 Almohaden 302 f. 351
 Almoraviden 264. 278. 302 f.
 Almosen 71
 Alpenhospize 455
 Alpert, M. 156
 Altaich 142
 Altarssakrament 442
 Altmann, B. v. Passau 254
 Altopascio 294. 453. 455
 Alverna 352
 Amalaricus v. Metz 76. 87. 246
 Amalfi 296
 Amalrich v. Bena 387. 440
 Amarcus 224
 Ambrosius, hl. 427
 Amiens 449. 505. 508
 Amolo, EB. v. Lyon 64. 66. 70
 Amphilochius 60
 Anagni 389. 393
 Anaklet II, P. 285
 Anastasius Bibliothecar. 30 ff. 60. 104 f.
 — EB. v. Gran 136. 142. 191
 Ancyra S. (314) 58
 Andalusien 195, 302 f.
 Andechs 320
 Andrea della Robbia 358
 Andreas I., Kg. v. Ungarn 136
 — II. 317
 — v. Bergamo 106
 — v. Fleury 203
 — v. Lonjumeau 368
 — Hofkaplan 312
 Angelico, Fra 517
 Angelsachsen 9. 57. 207 ff.
 Angers 214. 334. 376
 Angoulême 204
 Aniane 99. 107 f.
 Anjou 118
 Anna, Hz. v. Schlesien 460
 Annalen 97. 142. 159. 203. 252
 — s. Fuldaer. Bertinian. A.
 Anno II., EB. v. Köln 190. 233 f.
 Anselm, EB. v. Canterbury 217. 242. 248. 250. 383. 385. 416
 — B. v. Lucca 226 f. 251. s. Alexander II.
 — v. Besate 160
 — Domherr 154
 Ansgar 8. 10 ff.
 Antichrist 61. 203
 Antiklerikalismus 443 ff.
 Antiochien 53. 310 f.
 Antipoden 391
 Antonius, hl. d. Gr. 459
 — v. Padua 365
 Antoniusfeuer 459 f.
 Antoniusherren 459 f.
 Antwerpen 506
 Apollonius v. Tyrus 149
 Apsis 169
 Aquitanien 78. 116. 118. 204. 218
 Araber 8. 73. 123. 175. 193 ff. 385 ff.
 Arabische Sprache 401. 407
 Aragonien 196. 263 f. 307 f.
 Arbeit 452
 Archidiakon 41. 51. 208
 Archipoeta 382
 Archipresbyter 41 f. 51
 Arco, Hospiz 455
 Arduin v. Ivrea 190
 Arezzo 376
 Aried v. Mailand 226 f.
 Aribo, EB. v. Mainz 157
 Aristoteles 102. 148. 386 ff. 394 ff. 406. 420
 Aristoteliker 389. 394
 Arithmetik 100
 Arles 8. 56. 116. 354. 448
 Armagh, S. (1158) 417. (1171) 417
 Arme v. Lyon 338
 Armenien 369 ff.
 Armenpflege 457 ff. 476 ff.
 Armentafeln 476
 Armutsbewegung 288. 328 ff.
 Arn, B. v. Würzburg 13
 Arnold, EB. v. Köln 428
 — v. Brescia 330 f. 446
 Arnulf, K. 7. 16. 115 f.
 — B. v. Orléans 176
 Arsenius, B. v. Orte 32 f.
 Artes liberales 96. 377 ff.
 Artussage 311 f. 341. 497
 Arzneibücher 99
 Asser, M. 209 f.
 Assisi 339 ff. 348. 358
 Asti 297
 Astronom, Biograph 110
 Astronomie 100. 163. 386
 Asturien 195
 Asylrecht 419
 Atrium 109
 Attigny 23
 Atto, B. v. Vercelli 173 f.
 Augsburg 134. 171. 511
 Augustin, B. v. Hippo 60. 95. 210. 384. 387 ff. 394 ff. 399. 401. 427. 522 f.
 Augustiner Chorherren 246. 356. 384
 Augustinerregel 247. 300. 305. 333. 356. 458 ff. 470. 474 f.
 Aurillac 161. 180. 202
 Aussätzigenpflege 216. 300. 464. 466 ff.
 Automobile 401
 Autorität 69
 Autun, St. Martin 180
 Auvergne 198. 418
 Auxerre 85
 Auxilius, Priester 174
 Averroes 302. 386 ff.
 Averoisten 388 ff.
 Avian 154
 Avicebron 386. 404
 Avicenna 385 f. 391
 Avignon 448. 453 f.
 Aviz, Ritterorden v. 304
 Avranches 117
 Aymardus, A. v. Cluni 183

B.

- Bacon s. Roger B.
 Badilo, Gf. 180
 Bäder 478
 Bärtlinge 245
 Bahrgericht 54
 Bakkalaureatexamen 378
 Balderich, EB. v. Dol 334
 — II., B. v. Lüttich 154
 — B. v. Speier 145
 Balduin II., Kg. v. Jerusalem 294

- Balduin IV. 300
 — v. Flandern 28
 Bamberg 124. 269. 508. 517
 Bar 455
 Barbarisierung 57
 Barcelona 53. 195. 263. 270. 307. 407. 412
 Bari 297
 Barmherzigkeit-Werke 456. 462
 Bartholomaeus, EB. v. Narbonne 64
 — d. Kleine 369
 Basel 124. 484
 — St. Alban 193
 Basilianermönche 369
 Basilikastil 107 ff. 168 f. 255 ff.
 Basilius-Legende 60
 Basilius-Regel 191
 Batu 324
 Baudonivia 73
 Bauern 198. 258 ff. 290 f. 495
 Bauhütten 504
 Baume 181 f.
 Baumkultur 99
 Bayern 9. 134
 Bayeux 117. 512
 Bayonne 448
 Bazas 116
 Beatrix, G. Friedrichs I. 497
 Beatus, A. v. Valcavado 100. 206
 Beauvais 448
 — S. (1115) 428
 Bec 214. 217. 248
 Beda 101. 209
 Beerdigungsbruderschaften 476
 Begarden 485
 Beginen 483 ff.
 Beichte 71
 Beichtfragen 158
 Bela I., Kg. v. Ungarn 136
 — IV. 324
 Benedikt, hl. 182. 342
 — Wundergeschichten 203
 Benedikt III., P. 33. 84
 — IV. 123. 176
 — VIII. 124 f. 211. 224
 — IX. 125. 229
 — XIII. 236
 — v. Aniane 77. 98. 108 f. 181. 186 f. 197. 200
 — v. Arezzo 366
 Benedikt Levita 25. 41
 Benediktbeuern 382
 Benediktinerinnen 483
 Benediktionen 65
 Benevent 59. 264
 Benezet 454
 Berengar II., EB. v. Narbonne 355
 — v. Friaul. K. 7. 107. 116. 175
 — v. Ivrea 121. 160
 — v. Landore 369
 — v. Tours 214. 248. 253
 Bergen 322
 Bern 300. 445. 450
 Bern, A. v. Reichenau 148
 Bernhard von Septimannien, Graf 73
 Bernhard, EB. v. Vienne 45
 — v. Clairvaux 291 ff. 319. 331 f. 336. 383. 385. 428. 502 f.
 — v. Cluni 186
 — v. Marseille, Legat 193. 245
 — v. Menthon 247. 294. 455
 — Missionar in Pomern 318
 — v. Quintavalle 341
 Berno, A. 181 f.
 Bernold, B. v. Straßburg 91.
 — v. Konstanz 251
 Bernward, B. v. Hildesheim 127. 151. 159. 169. 171
 Berta, K. 234
 — Kg. v. Burgund 184
 — Tochter Ludwigs d. D. 117
 Berthold v. Calabrien 317
 — Missionsbischof 321
 — v. Regensburg 361. 423. 443. 456. 482. 491. 494
 Bertinianische Reichsannalen 76. 81. 98
 Bertrada v. Anjou 251
 Bertran de Born 314
 Berufe, weltliche 494
 Besançon 282
 Beschwörungen 65
 Besthaupt, Bestkleid 477
 Bevaix 186
 Bibel 96. 111
 Bibliotheken 79. 201
 Bilderverehrung 101
 Bildung 64
 Bilsen 283
 Birka 10
 Bischofsbann 52. 157
 Bischofseid 220
 Bischofslisten 117
 Bischofsstab 23. 218. 230 f.
 Bischofsstädte 447 ff.
 Bischofswahl 218. 230 ff. 242. 244
 Bissen, geweihter 54
 Bistumsgeschichten 154, 156
 Blanca v. Prouille 360
 Blaye 275
 Blindenspitäler 473
 Bobbio 79. 104. 161
 Bodo 70
 Böhmen 13. 16. 130. 132 f. 324
 Boethius 50. 95 ff. 100. 148. 156. 162. 209. 385 f.
 Bogomilen 335
 Boigny 300
 Boleslaw I., H. v. Böhmen 132
 — II., 132
 — Chrobry 124. 130 f. 138. 318
 — III., H. v. Polen 319
 Bologna 248. 336. 358. 365. 368. 376. 379 ff. 405. 408. 410 ff. 426. 460. 474
 Bonaventura (Joh. Fidanza) 359. 364. 388. 393. 399.
 Bonifatius, hl. (Wifrid) 9 ff. 69. 209. 352. 427
 — VII., P. 176
 — VIII. 288. 325. 412. 521
 — B. v. Lausanne 445
 — Mgf. v. Tuscanen 222
 Bonizo, B. v. Sutri 251
 Bonpas 453
 Bordeaux 117. 448. 505
 S. (1080) 253
 Borell, Gf. 263
 Boris, Kg. 12
 Boriwoj, Hz. 16
 Boso, Kg. v. Burgund 7. 72. 115
 — Gf. 28
 Bossuet 308
 Boston 455 f.
 Botanik 99. 391. 402
 Bougres 335

Bourges 180. 218. 448.
 454. 506
 S. (1031) 219 f. (1038)
 267
 Brandenburg 130. 318. 320
 Braunschweig 450. 510
 Brauweiler 131
 Bremen 11. 299. 321. 333
 Brenner 455
 Brescia 227
 Breslau 131 f. 460
 Bretagne 116. 185. 218. 334
 Briccius-Tag 212
 Brogne 192. 197
 Brückenbau 453 ff. 480
 Brügge 448
 Brüssel 506
 Brunanburh 212
 Bruno, Kartäuser 246
 — EB. v. Köln 120. 142.
 151
 — v. Querfurt 138. 142.
 191. 318. 352
 — B. v. Toul 221
 s. Leo IX.
 Buchdeckel 112
 Buchmalerei 111 ff. 170.
 206. 510 f.
 Bücherabschreiben 78 f.
 Bürger 167. 315. 332 ff.
 446 ff.
 Bürglen b. Freiburg/Schw
 469
 Bulgaren 12 f. 26
 Burchard, B. v. Worms
 42. 145. 156 f. 411. 414
 Burgos 195. 472. 506
 Burgund, Kreich. 7.
 115f. 121. 124. 182. 184.
 268
 — Herzogt. 182. 198
 bursae 381
 Bußbrüderschaften 348 ff.
 Bußbücher 71
 Buße 479
 Bußschwern v. d. hl.
 Magdalena s. Magda-
 lenerinnen.
 Bußzucht 71
 Byrhtnoth 212
 Byzantiner 73 88
 byzantinische Muster 112.
 507. 512 f.

C.

Cadalus, Gegenpapst
 233. 235. 251
 Caedmon 209

Caesar 156
 Caesarius, EB. v. Arles 58
 — v. Heisterbach 425.
 439 f.
 Cajarc 454
 Calatrava 302
 Caleruega 355
 Camaldoli 190
 Cambrai 243
 Cambridge 376. 380. 382
 camelaucum 240
 Campiglio 455
 Canon Episcopi 62 f.
 Canossa 189. 235
 Cantar de mio Cid 278 f.
 Canterbury 210. 212. 216.
 444. 506
 Capitanei 225 f.
 Capitula episcoporum 40
 Capitulare de villis 98
 Capitulare monasticum
 78
 Capua 116. 191
 Capuciat 348. 418
 Carcassonne 434
 Carmina Burana 382
 Cassiodor 81. 95
 Castilien 195 f. 264 278 f.
 Casus S. Galli 145 ff.
 Cato 99. 148. 154
 Cefalu 512
 Celles, Theodor v. 460
 Cernel 212
 Cervantes 306
 Chakam II., Kalif 193
 Chaldaeische Sprache 401
 Chalon-s.-S. S. (813) 415
 Châlons 505
 Chantimpré 441
 Charroux 265
 Chartres 118. 214. 219.
 248. 384. 473. 505. 507.
 511
 Chazaren 14
 Chemie 391. 401
 Cherson 14
 China 369 ff.
 Chorbischöfe 23. 41
 Chorgebet 187 197 ff.
 Chorstühle 510
 Chowaresmier 324
 Chrestien v. Troyes 311 f.
 497
 Christian von Stablo 45.
 68. 84
 christianismus 326
 Christina hl. v. Belgien
 441
 Christophorus, hl. 455

Christusbild 111. 170. 206.
 516
 Christumilz (Templer)
 304 vgl. Miliz Christi.
 Chrodegang von Metz 40.
 65. 246
 Chur 445
 Cicero 97
 Cid 277 ff.
 Cistercienser 292 ff. 302.
 317. 319 f. 331. 333.
 359. 458. 474. 483. 502.
 506
 Cistercienserinnen 483
 Cividale 32
 civitas 446
 Civitate 264
 Clair-Lieu 460
 Clara, hl. 348, 486
 Classe b. Ravenna 138
 Claudianus 385
 Claudius, B. v. Turin, 45.
 80
 Clemens s. Klemens.
 Clementinae 412
 Clermont 505. S. (1095)
 241. 270. 290. 479.
 (1130) 409. 419
 Cluni 174 ff. 217. 219. 245.
 257. 265. 268. 292. 331
 Codex Egberti 170
 Coelibat 211 214. 223 ff.
 252
 Coimbra 304
 Collegia (Universitäts-)
 380 f.
 Colmar 450
 Columella 99
 Compiègne 7. 23. 37. 283
 Compostela s. Santiago.
 consolamentum 337. 439
 Conversae 246
 Conversi 245. 248. 458
 Corbie 10. 84. 111.
 Cordova 193 f. 303. 310
 Corpus iuris canonici
 411 ff.
 Corpus iuris civilis 380 f.
 Corvey 10. 12. 83. 86. 142
 Courtoisie 311. 497
 Craon 334
 Cremona 472
 Crescentier 123. 126
 Crispus, Diakon 99
 Christine v. St. Trond 486
 — — v. Stommeln 486
 Cultura Christi 224
 Curzola 370
 Cynewulf 209

Cypern 286. 296. 506
Cyprian 426
Cyrill 13. 14. 104

D.

Dämonen 59 f.
Dänen 10 ff. 140. 209 ff.
238. 321
Dalmatien 238
Dalon b. Limoges 315
Damaskus 310. 366. 386
Damasus II P. 221.
Damiette 286. 351
Dampfschiffe 401
Dante 67. 341. 385. 407
Danzig 333
Datheus 458. 472
David v. Augsburg 443.
488
Decretum Burchardi 157.
411
— Gratiani 411
Definitoren 359
Dekarien 41
Dekretalisten 411
Dekretisten 380. 411
Desiderius v. Montecas-
sino 252
Designation d. Nachfol-
ger 190. 218
Deusdedit, Kard. 238. 251
Deusdona Diakon 66
Deutschherren 299 f.
317 f. 321 ff. 458
Deutschordensschwwestern
300
Deutz bei Köln 127
Dhuoda 73
Dialektik 97. 102. 248 ff.
383 ff.
Diana, sel. 486
Dictatus papae 237. 519
Dicuil 79. 100
Dido, A. in Sens 100
Diedenhofen 10
Diego, B. v. Azevedo
355 f.
Dies irae 363
Dijon 66
— St.-Bénigne 185. 202.
204. 220
Diniz, Kg. v. Portugal
304
Diözesen 41
Dionysio-Hadriana 408
Dionysius Areopagita 80.
104. 384. 390
— Exiguus 408

Diptychen 112. 200
Disentis 455
Doberan 506
Dobrawa, G. Miescos 130.
133
Dodilo, B. v. Brandenburg
130
Doktorgrad 378 ff.
Domherren 213. 226
Dominikaner 350. 355 ff.
368 f. 389 ff. 432. 475.
485. 503
— III. Orden 360
Dominikanerinnen 360.
451. 475
Dominikus, hl. Ordens-
stift. 355 ff. 430
— Gundissalinus 386 f.
Domkapitel 40. 211. 216 f.
243. 253
Domkirche 41.
Domschule s. Kathedral-
schule.
Donat, Grammatiker 87.
95. 97. 374
Donauwörth 481
Donner 58
Dortmund 450
Douai 472
Drahomira 16. 132
Dramen 144
Dreifaltigkeit 82. 394
Dreifelderwirtschaft 98
Dreikönigsspiele 282
Dreizügler 14
Drogo, B. v. Metz 111 f.
Dschingiskhan 324
Dulcitius 144
Dunchad 79
Duns Scotus 403 f.
Dunstan, EB. v. Canter-
bury 197. 211 f. 281
Durand Huesca 339

E.

Eadmer 250
Ebbo, Kustos. 151
Eble v. Roucy, Gf. 263
Eberhard I., B. v. Salz-
burg 415
— A. v. Einsiedeln 192
— Mkgf. v. Friaul 32 f.
72
Ebo, EB. v. Reims 10. 19.
36. 49
Ecbasis captivi 163
Echternach 169. 193
Edessa 291

Edgar, Kg. v. England
197. 211
Edmund, Kg. 202. 211
Eduard d. Bekenner, Kg.
213. 215
Edwig, Kg. 211
Egbert, Kg. v. England
207. 209
— EB. v. Trier 170
— EB. v. York 36
— s. Fecunda ratis 154 f.
Egnesham 212
Ehe 68. 415 ff. 490 f. 494
Eid 349 353. 439
Eidgenossenschaften
418 f.
Eigenkirchen 41. 44 ff.
50. 109. 230 ff. 244
Eigenklöster 117
Eigil, A. v. Fulda 86
Eike v. Repgow 498
Einhard 84
Einsiedeln 133. 192. 471
Eisenbehandlung 515
Ekkehard v. Aura 252
— I v. St. Gallen 147
— II 143
— IV 89. 145 ff. 193
Elba 445
Elbing 322
Elendsherbergen 472
Eleonore v. Poitou 311.
497. 499
Eleutherius 33
Elfenbeinplastik 112. 171
Eligius, B. v. Noyon 58
Elisabeth, hl. v. Thür.
300. 350. 431. 487. 506
— v. Schoenau 486
— v. Kyburg 484
Elisiernus, Gf. 182
El-Kamil 351 f.
Elne S. (1027) 267
Elvira S. (306) 223
Emailkunst 171. 514
Embrun 354
Emmerich v. Ungarn 136
Empirie 383. 390. 398.
404 f.
Ende der Welt 168
Endura 439
Engelberg (Schweiz) 513
Engelberga K. 72
Engelbert I., EB. v. Köln
445
Engeltrude 28
England 197. 207 ff. 231.
242. 256. 293. 398 ff.
434. 512. 519 f. 522

Entraygues 454
 Epernay 21. 24. 36. 70.
 Erbpacht 198
 Erbrecht 417 f. 477
 Erchempert, M. v. M. Cas-
 sino 105
 Erdbeschreibung 391
 Erdkarten 100
 Eregli 310
 Erfurt 66. 510
 Erluin, Propst 151
 Erlung, B. v. Würzburg
 252.
 Ermanrich, B. v. Passau
 12. 15
 Ermland 322
 Erwerb 424
 Erzkanzler 121
 Erzkaplan 121
 Eselsbrüder 306
 Eßlingen 480
 Estland 321. 323
 Ethelred II., Kg. 202
 Ethelstan, Kg. 210 ff.
 Ethelwold, B. v. Win-
 chester 197. 211 f.
 Ethik 378
 Eucharistie 83. 102. 214.
 248. 253
 Eugen II., P. 17. 43. 47
 — III. 293. 336
 Eugenius Vulgarius 174
 Euklid 101. 385 f.
 Eulalia-Sequenz 85
 Eulalier 307
 Eulogius, EB. v. Toledo
 81
 Eutyches, Grammatiker
 97
 Evangeliar Ottos III. 170
 — der Äbtissin Uta 170
 — s. Codex Egberti
 Evangelienbücher 111
 Evangelium aeternum
 392 f.
 Eberwin, Propst 428
 Exemtion 188. 243. 285
 Exorzismus 55. 59
 Extravagantes 412

F.

Fabliaux 315. 493
 Fälschungen s. Pseudo-
 isidor, Lorch.
 Fär-Öer 100
 Farbenlehre 391
 Farfa 174
 Fasten 72

Faustsage 144
 Fécamp 185. 213 f.
 Fecunda ratis 154
 Feen 312
 Fehdewesen 419
 Feldnonnen 484
 Feldsiechen 469
 Felix, B. v. Urgel 45
 — Hemmerlin 485
 — gall. Priester 66
 Felletin 445
 Ferdinand I. d. Gr., Kg.
 196. 277
 — III. 303
 Fernsiechen 469
 Ferrier, Inquisitor 434
 Ferrières 84
 Feudale Gesellschaftsord-
 nung 188. 218. 255
 258 ff.
 Feuerprobe 53. 56 f.
 Feuertod 428 ff.
 Fides, hl. Dichtung 274
 Findelkinder 298. 458.
 461
 Finnland 321
 Firmin, hl. 64
 Firmung 272
 Fismes 38
 Flandern 118
 Fleury (St.-Benoit-s.-
 Loire) 79. 148. 182. 185.
 197. 202 ff. 211. 220.
 248. 281. 283.
 Flodoard, Archivar. 203
 Florenz 417. 446. 472. 503
 Florus v. Lyon 24. 96
 Flugzeuge 401
 Folkwin, A. v. Lobbes
 154
 Folter 26. 60. 432 ff.
 Fonte Avellana 227
 Fontenoy 75
 Fontevrault 334. 337
 Forli S. (1286) 480
 Formosus P. 105. 116. 174
 Fossa nuova 394
 Frankfurt a. Main 7. 450.
 455
 S. (1069) 234
 Franz v. Assisi 305. 339
 ff. 356 ff. 366. 440. 467
 f. 486
 Franziskaner 341 ff. 356
 ff. 368 ff. 392 ff. 398 ff.
 432. 446. 451. 470. 475.
 485. 503.
 — III. Orden. 348. ff.
 418. 465

Französische Sprache 375.
 498. 503
 Frauen 417 f. 473 ff.
 482 ff.
 Frauendienst 310 ff.
 Frauenhäuser 493
 Frechulph, B. v. Lisieux
 76. 97
 Freiberg i. Sachsen 507
 Freibetten 478
 Freiburg i. Breisgau 389.
 450. 473. 506. 508 f. 511
 Freiburg i. Uechtland 450.
 452. 484
 Freidank 423
 Freimaurer 504
 Freising 283
 Fridugis, A. v. Tours 81.
 102
 Friedensbündnisse 266.
 418 f.
 Friedensgruß 349
 Friedrich I. K. 285. 329.
 331. 379. 429. 497
 — II. 286. 304. 326 f. 361.
 431. 433. 445. 481. 512.
 514
 Friesen 73
 Fronleichnamfest 364
 Froumond, M. v. Tegern-
 see 149 f.
 Frutolf v. Michelsberg
 252
 Fruttuaria 190. 193
 Fucecchio 453
 Fünen, Insel 140
 Fürsten 259
 Fürstenspiegel 50. 395
 Fulbert, B. v. Chartres
 219
 Fulda 76. 79. 81 f. 84. 86 f.
 90 f. 110 f. 192
 — Annalen 87. 98
 Fulko, B. v. Toulouse 360
 — v. Neuilly 473 f.

G.

Gaeta 8. 191
 Galanterie 312
 Galen 385 f. 406
 Galfried v. Montmouth
 311
 Galilea (Vorhalle) 204
 Galindo, s. Prudentius,
 B. v. Troyes
 Galla Placidia 491
 Gandersheim 72. 143 f.
 Ganelon 276

- Garde-Fraînet 194
 Garigliano 175
 Gariopontus 375
 Gartenbau 99
 Gascogne 117. 218 f. 429
 Gastfreundschaft 43
 Gaston, Antoniterstifter 459
 Gaudentius, EB. v. Gnesen 191
 Gaudry, B. v. Laon 448
 Gaufred, Hz. d. Bretagne 185
 Gautier d'Arras 497
 — de Coinci 316
 Gauzlin, EB. v. Bourges 203 f.
 Gaza 300
 Gebete 72
 Gebetsverbrüderung 199 f.
 Gefangenen-Loskauf 305 ff. 480
 Geisa s. Stephan I. 135
 Geißlerfahrten 364
 Geistesranke 473
 Gelasius I., P. 38
 — II. 481
 Geldevangelium 444
 Geldwirtschaft 166 f. 421 ff.
 Gembloux 157
 Gemüsebau 98
 Gemütsleben 99
 Generalkapitel 292 f. 354. 359. 502 f.
 Genesis, altsächsische 93
 Genf 472. 506.
 — St. Victor 186
 Gent 448
 Genua 304 f. 370. 406. 455. 471
 Geoffroy de Villehardouin 498
 Geographie 100. 391
 Geometrie 100. 401
 Georg, hl. 496
 Georgios Synkellos 104
 Gerald, Gf. 180. 202
 Gerbald, B. v. Lüttich 40
 Gerberga, Kg. v. Frankr. 203
 — A. v. Gandersheim 143
 Gerbert 161. 177. 203 s. Silvester II.
 Gerhard, B. v. Cambrai 266
 — v. Borgo S. Donnino 392. 461
 — v. Brogne 192
 Gerhard v. Cremona 386
 — Gf. 42
 — Propst 151
 — Stifter der Johan- niter 296
 Gerhoh v. Reichersberg 332. 428
 Gero, Markgraf 129
 Gerona, S. (1068) 270
 Gertrud v. Hackeborn 487
 — d. Große 488
 Geschichtschreibung 97. 101. 383. 405 f.
 Gesellschaftslehre 395 ff.
 Gesta Karoli 90
 Gewänder, liturgische 513
 Gewalttätigkeit 68. 444 f.
 Gewölbebau 204 f. 256 ff. 500
 Gfenn 300
 Gigny 181
 Gilabret, Juan Joffre 308. 473
 Gilbert de la Porrée 384
 Gilden 452 f.
 Giotto 340
 Gisela, G. Stephans des Hl. 513
 Glagolica 14
 Glasmalerei 511
 Glastonbury 211
 Gleichen, Gf. v. 510
 Glossare 90
 Glossatoren 411
 Glücksrad 511
 Gnesen 124. 130. f. 138. 191. 405
 Godehard, B. v. Hildes- heim 127. 159. 455
 Goes 506
 Goffridus, A. v. Croy- land 481
 Goldschmiedekunst 171. 513
 Goliarden 381
 Golias 382
 Gorgonius, hl. 65
 Gorze 65. 192
 Goslar 253. 428
 Gottesbeweise 250
 Gottesfriede 137. 265 ff. 418 f.
 Gottesurteil 51 ff. 64. 419 f.
 Gottfried, EB. v. Be- sançon 445
 — Hz. v. Lothring. 222. 232
 — v. Straßburg 375
 Gottschalk, Abodriten- fürst 138 ff. 318
 — M. 82. 427
 Gozbert, B. v. Osnab- rück 49
 — A. v. St. Gallen 108. 110
 Gozichin, Scholaster 155
 Grabbilder 509 f.
 Gralsritter 295. 497
 Grammatik 97
 Gran 124. 136
 Granada 303
 Gratian, Kanonist 251. 410 f. 422
 Gregor I., P. 95. 105. 209. 212
 — IV. 11. 17 f. 30
 — V. 123
 — VI 123. 125 f. 221. 229
 — VII. 228 ff. 234 ff. 246 f. 252. 263. 265. 289 f. 519
 — IX. 346. 360. 377. 412. 431 f. 474. 480 s. Hu- golin
 — X. 370
 — v. Tours 53
 Grenoble 454
 Griechen 12 f. 160 f. 162
 Griechische Sprache 32. 96. 104. 160. 399. 401. 406 f.
 Grimald v. Benevent 59
 Grimbald, A. 209
 Grobteste 399 ff.
 Großkhan 324. 369 f.
 Grüningen 193
 Grundbesitz 73
 Grundherren 44 ff. 258 ff.
 Gruß 72
 Gualbertus, hl. 245
 Guarin, A. 190
 Gütergemeinschaft 246
 Gui v. Montpellier 460 f.
 Gui-Geffroi, Herz. v. Aquitanien 263
 Guido, Kardinallegat 480
 Guilhelm Figueira 315
 Gundekar II., B. v. Eich- stätt 373
 Gundissalinus 386 f.
 Gundulf, B. v. Rochester 217
 Gunther, Einsiedler 125
 Gunzo, Lehrer 160
 Guyot v. Provins 295. 444. 497

- H.**
Habsucht 69. 442
Hadoard, M. v. Bec. 97
Hadrian I., P. 66. 408. 458
— II. 14. 30 f. 33. 54. 104 f.
— IV. 331. 415 f.
haecceitas 404
Haeresie 426 ff.
Hagel 58. 59
Hagiographien 97
Haito B. v. Basel 40
Hakon, Kg. 322
Halberstadt 10
Haleb 291
Halinard, EB. v. Lyon 220 f.
Halitgar, B. v. Cambrai 71
Hallenkirchen 500. 506
Hamburg 8. 10 f. 139 f. 450. 473
Hammelburg 454
Handarbeit, Klöst. 293
Handel 422 ff.
Handschriften 79
Handwerker 78. 198. 450 ff. 495
Hanse 451
Harald, Kg. 10
Harald Blatand, Kg. 140
Harold, Kg. v. Engl. 213. 215
Hartmann v. d. Aue 311. 498
Hastings 215
Hathumod, A. v. Gandersh. 72. 86
Hatto, EB. v. Mainz 39. 42. 86. 119
— B. v. Vich 161
Hausgeistliche 46
Hautvilliers 82
Havelberg 130. 318. 320
Hazecha, Nonne 145
Hebräisch 96. 401. 406 f.
Hedwig, Kg. v. Polen 323
— Hz. v. Schlesien 320. 324. 486 f.
— Hz. v. Schwaben 143
Heerschild 259
Heidelberg 376
Heidentum 9 ff. 71. 128. 443 s. Missionen
Heiligennamen 451
Heiligenverehrung 443. 518
Heiliggeistbruderschaften 454. 463. 472
Heiliggeistorden 460 ff. 472
Heiliggeist-Spitäler 299. 461 ff.
Heilmittel 100
Heinrich I., Kg. 119. 121
— II., Kg. 121. 124 ff. 131 ff. 156 f. 189. 192. 211. 224. 240 f. 269. 327
— III. 123 ff. 136. 142 f. 160. 193. 220 ff. 233. 240. 253. 269. 428
— IV. 126. 229 ff. 233 ff. 241. 251 ff. 265. 319. 417. 450
— V. 241 f. 252. 319. 330. 450
— VI. 327
— K. v. Konstantinop. 286
— I. Kg. v. Frankr. 220
— I. Kg. v. Engl. 242
— II. 311. 314. 385. 416 f. 444. 497. 499
— Hz. d. Abodriten 318
— d. Löwe 320. 450. 510
— I. Hz. v. Schles. 320. 324
— II. 324
— d. Seefahrer 304
— d. Stolze 277
— d. Zänker 164
— v. Clairvaux, Kard. 429
— v. Thun, B. v. Basel 454
— v. Eichstätt 481
— Gf. v. Portugal 304
— v. Gent 389
— v. Hohenberg 475
— v. Lausanne 334. 354
— v. Melk 313
— d. Poet 389 f.
— v. Veldeke 497
— I. v. Wartenbach, A. 513
Heiric, M. v. Auxerre 85
Helena, hl. 491
Helfta 487 ff.
Helgaud, M. v. Fleury 203
Heliand 91. 94
Heribert, EB. v. Köln 127
Heriger, A. v. Lobbes 154
Heloise 383
Helperic v. Auxerre, M. 100
Herard, B. v. Tours 40
herbaria 61
Hermann, A. v. Corvey 454
— d. Lahme 149. 251
— v. Salza 317
— v. Valenciennes 316
Herrad v. Landsberg 510
Hersfeld 84. 110. 193
Hervé, EB. v. Reims 179
Herzogenbusch 506
Hexenwahn 61 ff. 158 f. 493
Hiddensöe 481
Hieronymus 95. 252
Hildebrand 221 ff. 232 f. 237 s. Gregor VII.
Hildebrandslied 91
Hildegard, hl. 482 f. 486
— T. Ludwigs d. D. 117
Hildegger, B. v. Meaux 40
Hildesheim 10. 159. 171. 389
— St. Michael 169 f.
Hildduin, B. v. Lüttich 152
— A. v. St. Denis 36. 76. 80
Himmel 165
Himmelsbrief 267
Hinkmar, EB. v. Reims 26 f. 31. 36 ff. 48. 51. 54. 57. 60 f. 76. 82. 102
— B. v. Laon 23
Hippokrates 385. 406
Hippolytos 58
Hirschau 186. 193. 205. 245. 257
Höchst, S. (1024) 157
Hölle 165
Hörige 414
Höxter 454
Hofordnung Karls d. Gr. 38
Hofrecht 159. 414
Hoger, A. v. Werden 86
Hohenaltheim 119
Hohenburg 510
Holzkirchen 254
Homagium 260
homo legalis 273
Honorius II., P. 295. 356
— III. 80. 360. 365. 377. 409. 419. 431. 480
— Augustod. 422 f.
Horaz 163
Horich Kg. 11
Hospitaliter s. Johanniter
Hospites 198
Hôtel-Dieu 472
Hrabanus Maurus, EB. 60. 67. 68. 70 f. 81 f. 84. 86. 90. 100 f. 102

Hubald, Lehrer 156
 Hucbald, M. v. St. Amand 85
 Huesca 264
 Hugbert A. v. St. Maurice 27
 Hugo Capet 116. 121. 161. 179. 184. 202
 Hugo v. Provence, Kg. 152 f. 175
 Hugo Candidus, Kard. 270
 Hugo d. Gr. v. Francien 210
 Hugo d. Gr., A. v. Cluni 186. 189. 221
 Hugo v. Die, EB. v. Besançon 242
 — EB. v. Rouen 214
 — A. v. Farfa 174
 — v. Flavigny 252
 — v. Payns 294 f. 332.
 — v. St. Victor 384
 — v. Trimberg 426
 Hugolin (Gregor IX) 346. 348. 350. 357 ff. 365
 Humbert v. Silva Candida, Kard. 229 f.
 — v. Romans 482
 — Gf. 28
 Humiliaten 338 f. 348

I.

Ibn-Abi-Amir (Almanzor) 193. 196
 Iglau 450
 Ignatius v. Loyola 342
 Illuminationstheorie 401
 Immunität 21. 119
 Imperialismus 74
 Imperium Rom. 240
 Indien 370 f.
 Ine, Sachsenkg. 462
 Initialen 111 f.
 Innocenz II., P. 205. 285. 295. 419
 — III. 285 f. 303. 305. 309. 313. 315. 321. 326. 336. 339. 343. 345 f. 355. 429 f. 435. 462 f. 473. 483. 491. 520 f.
 — IV. 300. 322. 368. 400. 433. 454. 460
 Innung s. Zünfte.
 Inquisition 431 ff.
 Inquisitionsprozeß 434 ff.
 Interregnum 327
 Introductorius in Evangel. aet. 392 f.

Investitur 23. 229 ff. 260.
 Investiturstreit. 234 ff.
 Iren 79. 111
 Irmingard 72
 Irland 217. 416 f.
 Irrenhäuser 473
 Isaak, B. v. Langres 40
 Isenburg, Gf. 445
 Isidor v. Sevilla 60. 95. 101
 Islam 370 f. s. Muhammedaner.
 Island 100
 Iso, M. 88. 100
 Italien 6 ff. 47. 103. 107. 116. 231 f. 327. 446 f. 502. 511
 Ivo, B. v. Chartres 242. 251

J.

Ja'akub Jussuf 302
 Jaca 196
 Jacinthus v. Ravenna 53
 Jacobus de Voragine 406. 455
 Jacopone da Todi 364
 Jafa 311. 333
 Jagiello, Kg. v. Polen 323
 Jakob I., Kg. v. Aragon 303. 307. 315. 366. 406. 480
 — v. Viraggio 406. 455
 — v. Vitry 336. 440 f. 474. 482 f. 486. 494
 Jakobiten (Dominikaner) 365
 Jean Cloplnel 492 f.
 — de Joinville 498
 Jerusalem 136. 263 f. 286. 289 ff. 310. 326. 368 f. 492
 Joachim v. Fiore 392 f.
 joculatores 315
 Johanna, Päpstin 406
 Johannes VIII. P. 15. 34. 105. 115. 263
 — X. 175
 — XI. 175
 — XII. 121. 176
 — XIII. 161
 — XIV. 176
 — XIX. 125
 — XXII. 369. 412
 — ohne Land, Kg. 285
 — Kardin. 176
 — Peckham, EB. v. Canterbury 364. 366
 — Chrysostomus, B. v. Kpl. 58. 95. 422. 427

Johannes, EB. v. Ravenna 16. 26
 — EB. v. Rouen 227
 — Roman., EB. v. York 455
 — v. Avranches 214
 — d. Calabreser 160
 — M. v. Corvey 209
 — Diakon. Hymonides 104
 — — v. Neapel 105
 — Duns Scotus 403 ff.
 — Eriugena 79. 82. 96. 1 3. 388
 — Fidanza s. Bonaventura.
 — Galand, Inquisitor 434
 — A. v. Gorze 192. 194
 — v. Kherni 369
 — v. Matha 305
 — v. Monte Corvino 370
 — v. Nivelles 483
 — Nominalist 249
 — de Plano Carpini 368
 — Priesterkönig 324
 — v. St Bénigne 202
 — v. Salisbury 384 f.
 — Sordi Cassiafronte 444
 — Teutonicus 392
 Johanniter 296 ff. 458. 461
 Johanniterinnen 300
 Jonas, B. v. Orléans 45. 50. 76
 Jordan, B. v. Posen 130
 — v. Sachsen 365 f. 486
 Juden 69. 70. 73. 96. 99. 156. 386. 416
 Judenverfolgung 291
 Judith, K. 18. 33. 70. 72. 76. 87
 — Tochter Karls d. K. 28
 Juliane v. Mont-Cornillon 364
 Jumièges 88. 185
 Jungfräulichkeit 490. 493
 Juristen 426
 Jussuf 278
 Jussuf Ja'akub, Kalif 302 f.
 Juvenal 201

K.

Kärnten 135
 Kairo 286. 291. 326
 Kaiserkrönung 29 ff. 121
 Kalixt II., P. 241 f. 244. 292. 459

- Kalka 324
 Kamaldulenser 245
 Kambalik s. Peking.
 Kamin 319
 Kanonisches Recht s.
 Kirchenrecht.
 Kanonissinnen 483
 Kanzonen 314
 Kapetinger 218
 Kapitelbücher 200
 Kapitele 169
 Karakorum 323 f. 368
 Kardinäle 32. 223. 243.
 521
 Karl d. Gr. K. 1 ff. 420.
 514
 — d. Dicke K. 7. 90. 115.
 117
 — d. Kahle 11. 18 ff. 25
 ff. 36 f. 47. 51. 61. 69.
 70. 73. 75 ff. 80. 87. 105.
 111 ff. 115. 179
 — Kg. v. Aquitanien 28
 — d. Einfältige 115. 260
 — II. Kg. v. Frankr. 64
 — Karl Martell 8. 20
 — v. Provence 26
 Karlmann Kg. 115
 Karmeliter 317
 Kartäuser 246. 317
 Kasimir, H. v. Polen 131
 Katharer 335 ff. 353 f.
 428 ff. 439 f.
 Kathedralschulen 151 ff.
 155. 373 ff.
 Kaufleute 73. 198. 422 ff.
 451 f.
 Keltische Sage 312
 Keraiten 323
 Kero v. St. Gallen 90
 Kertsch 369
 Kerz 324
 Kesselfang 53. 57
 Ketzler, Name 335
 Ketzergesetze 430 ff.
 Ketzerstrafen 253. 426 ff.
 Keuschheit 69. 144
 Kiew 138. 324. 368. 450
 Kinderkreuzzug 309
 Kiptschak 369
 Kirchenbau 47. 107 ff.
 Kirchenbaustil, roma-
 nischer 108. 110. 204 ff.
 254 ff. 499. 506 f.
 — gotischer 499 ff.
 Kirchenbesuch 71
 Kirchenbuße 51
 Kirchengut 20 ff. 25. 48
 Kirchenportale 508 f.
 Kirchenrecht 250 f. 407 ff.
 Kirchenväter 95
 Kleiderprunk 70. 178.
 441. 491
 Klemens I. P. 14. 104
 — II. 126. 229
 — III. Gegenp. (Wibert)
 235
 — III. 453
 — IV. 400. 405
 — V. 296. 370. 407. 480
 — Irrlehrer 427
 — Schotte 79
 Klosterneuburg 514
 Klosterschulen 143 ff.
 373 ff.
 Knut d. Gr., Kg. 8. 140.
 212
 Köln 121. 131. 269. 291.
 376. 389. 392. 403. 455.
 471. 484. 505 f. 511. 514
 Königsberg 322
 Königsfelden 511
 Königskrönung 37. 121
 Königslanze 137
 Königswahl 121
 Königtum 38
 Köniz 300
 Kolberg 131
 Kollegiatstifte 254
 Kolmar 19
 Kolumbus 308. 372
 Kommunion 141. 466
 Kommuntationen 71
 Kompaß 371
 Komputus 100
 Konkordisten 389
 Konkubinate 67
 Konrad I. Kg. 119. 145 f.
 — II. K. 125. 142. 193.
 225. 260
 — III. Kg. 329 f.
 — v. Zähring. Kard. 474
 — H. v. Masovien 318
 — B. v. Konstanz 127
 — v. Scharfeneck, B. v.
 Metz 454
 — III. B. v. Straßburg
 515
 — I. B. v. Würzburg 444
 — A. v. Fulda 454
 — d. Pfaffe 277
 — v. Marburg 431 ff.
 Konstantin, Africanus
 385
 — S. Cyrill.
 — A. i. Metz 151
 Konstantinische Schen-
 kung 31. 34. 88. 238
 Konstantinopel 12. 33.
 104. 136. 160. 170. 229.
 286. 289 ff.
 — S. (787) 104
 Konstanz 67. 511
 Konzilien s. Synoden.
 Kornelimünster 78
 Korsika 238
 Kozel, Fürst 14 f.
 Krakau 131. 324
 Krankenpflege 298 ff.
 Kreuzbasilika 107.
 Kreuzesprobe 55
 Kreuzfahrerstaaten 291
 Kreuzgewölbe 205. 501
 Kreuzherren 460
 Kreuzträger 460. 470
 Kreuzzüge 285 ff. 519
 Kreuzzugsglieder 314
 Kreuzzugsprediger 325
 Kriegsdienst 22. 258 ff.
 Kriegsfürsorge 296 ff.
 Krim 14. 369
 Kronstadt 317
 Krypten 108. 499
 Kugelgestalt der Erde
 371 f. 390 f.
 Kulm 322
 Kumanen 317
 Kunigunde, K. 53. 124
 Kurland 321. 323

 L.
 Lactantius 426
 Laien 443 ff.
 Laien-Äbte 117 f. 178 ff.
 Laienbischöfe 116
 Laienbrüder, -schwester
 465 f.
 Laien-Investitur 228 ff.
 Laienmönche 245. 293.
 458
 Laienstände 103. 152. 288.
 408. 453. 493 ff. 517 ff.
 Lambert v. Spoleto, K.
 115. 174
 — v. Hersfeld 252
 Lamprecht v. Regensburg
 488
 Landbau 98. 293
 Landfrieden 419
 Landgeistliche 244 s.
 Pfarrer.
 Landulf v. Mailand 226 f.
 Lanfranc, EB. v. Can-
 terbury 214 ff. 248
 — v. Crema 413
 Languedoc 218

Lanze, hl. 53
 Laon 79. 80. 283. 448. 505
 La Roë 334
 Latinus, Kardinallegat 491
 Lauban 475
 Lauriacum 135
 Lausanne 506
 Lavagna 453
 Lazarus 66
 Lazariter 300. 470
 Lazarus, hl. 469
 Lechfeld 9
 Legaten 325
 Legisten 288. 381
 Lehnseid 23. 44. 260
 Lehnswesen 4. 24. 73. 116 ff. 259 ff.
 Leich 164
 Leidrad, EB. v. Lyon 45. 80
 Leihinstitut 167. 198
 Le Mans 25. 334. 354. 511
 Lenzen 139
 Leo I. P. 416. 420. 427
 — III. 458
 — IV. 8. 33. 47
 — VII. 175. 183
 — VIII. 176
 — IX. 32. 126. 221 ff. 227. ff. 264. 420
 — XIII. 239
 — III. K. 8
 — d. Calabreser 154. 160
 — v. Montecassino 252
 Leodegar-Dichtung 274
 Leon 195
 Leonisten 338. 442
 Le Puy 266
 Lettner 500
 Leubus 324
 Leuwis S. Pieter 441
 Lewes 217
 Liber de causis 386
 Liber pontificalis 104 f.
 Liber sextus 412
 libri vitae 200
 Lichtmetaphysik 400
 Lille 448
 Limburg a. d. Lahn 506
 Limoges S. (1031) 220. 505
 — S. Martial 204. 282
 Lincoln 400
 lingua grammatica, rustica, theodisca 90
 Lisieux 117
 Lissabon 304. 333. 452
 Litauen 322 f.

Liturgie 14
 — mozarabische 195 f.
 Liudolf, H. 72
 Liutprand, Kg. 56
 Liutbert, EB. v. Mainz 13. 67
 Liutbirg, Klausnerin 72
 Liuthard 111 f.
 Liuthardgruppe 112
 Liutizen 137. 318 ff.
 Liutpold, Markgraf 134 f.
 Liutprand, B. v. Cremona 160 f. 174 f.
 Livland 320 ff.
 Lobbes (Laubach) 151 ff.
 Loches 249
 Löwen 441. 506
 Logik 102. 378. 383
 Lokkum 321
 Lombardei 225 ff. 256. 429. 431 f.
 London S. (1102) 416. 455
 Looz 484
 Lorcher Fälschungen 135
 Lorsch 66
 Losordal 53
 Lothar I., K. 17 ff. 29 ff. 75
 — II. Kg. 26 f. 50. 67. 417
 — III. 140
 Lothringen 191 f. 220 f.
 Lucca 240. 452. 455. 458. 478
 Lucius III., P. 338. 429
 Ludmila 16. 132
 Ludwig I., d. Fromme, K. passim Buch III § 1, 2.
 — II. 26. 29 ff. 33. 172
 — III. 174
 — d. Deutsche, Kg. 11 f. 15. 18 f. 23. 26. 50. 93. 117
 — d. Kind 119
 — d. Stammmler, II Kg. v. Frankr. 23. 37. 115
 — III. 115
 — IV. 210
 — V. 179
 — VI. 448. 499
 — VII. 311. 499. 503
 — VIII. 432. 499
 — IX. 241. 287. 327. 350. 361 f. 368. 406. 420. 473. 481. 499. 503. 509 f.
 — Franziskanerpred. 495
 Ludwigslied 85. 115
 Lübeck 299. 320. 322. 333. 450. 452. 470. 506
 Lügenmärchen 165

Lüttich 50. 79. 151 ff. 214. 248. 252. 269. 441. 483
 Luftschiffe 59
 Luitgard v. Tongern 441. 486
 Lull, Ramon 366 ff. 407
 Lupus von Ferrières, A. 21. 84 f. 97
 Luziferbrief 441
 Lyon 56. 116. 218. 337 f. 417. 448. 454. 505
 — S. (1274) 286. 394. 420. 482

M.

Mabilia v. Este 491
 Mâcon S. (585) 489
 Macrobius 100
 Mädchenenerziehung 375. 492
 Mähren 13 ff. 135
 Märchen 164
 Märkte 70. 198
 Mafalda 454
 Magdalena, hl. 469
 Magdalenerinnen 360. 474 f.
 Magdeburg 129 f. 136. 138. 162. 450. 487
 Magister artium 378 ff.
 Magonia 59
 Mailand 73. 112. 225 ff. 234. 243. 256. 446. 458. 464. 472. 506
 Maimonides 302. 386
 Mainz 10. 66. 81. 121. 133. 497
 — Dombau 257
 — S. (848) 82. (852) 67. (1049) 222. (1261) 482
 Majolus, A. v. Cluni 183. 204
 Majorka 480
 Malger, EB. v. Rouen 214
 Mallorca 367
 Malta 301
 Manassé, EB. v. Reims 246
 Mandate 476
 Manegold v. Lautenbach 249
 Manessesche Lieder-sammlung 511
 Manichäer 335. 337. 428
 Marbach i. Elsaß 249
 Marburg a. d. Lahn 506
 Marcellus s. Moengall
 Margareta, Kg. v. Frankr. 406. 492

- Margareta, v. Ypern 486
 Maria-Laach 257
 Maria Theresia, K. 236.
 — v. Champagne 311 f.
 497
 — v. Oignies 483. 486
 Marienbild 517
 Marienburg 323. 507
 Mariendichtung 316 f. 498
 Marienverehrung 363 f.
 Marienwerder 322
 Markgenossenschaft 414
 Markt 447. 500
 Marktrecht 449
 Markward, B. v. Hildes-
 heim 11
 Marmoutier 184
 Marokko 305 f. 351
 Marozia 121. 123. 175
 Marseille 8. 268. 448. 471.
 474
 Martianus Capella 79. 85.
 95. 97. 148. 513
 Martin V., P. 359
 — B. v. Braga 58
 — Polonus 405
 — v. Tours 427
 Martinsberg, 136.
 Martyrologien 200
 Maßhalten 68. 313. 423 f.
 488
 Maastricht 480
 Matfrid Gf. i. Lothring.
 42.
 — Gf. v. Orléans 50
 Mathematik 100 f. 162 f.
 386. 401
 Mathilde v. Canossa 222.
 232. 491
 — G. Heinrichs d. Löw.
 510.
 — Nonne 145
 Mathuriner 306
 Matrega 369
 Matthäus v. Albano 295.
 — v. Paris 398. 405
 Mauren 412
 Mauricius, hl. 129
 Maurilius, EB. v. Rouen
 214
 Maursmünster 78
 Maximilian I., K. 504
 Maximus, K. 427
 — Confessor 80
 — B. v. Turin 59
 Meaux, S. (845) 47. 70
 Mechthild v. Hackeborn
 487
 — v. Magdeburg 487
 Mecklenburg 128. 138.
 318 ff.
 Media vita 89
 Medina-celi 278
 Medizin 99. 219. 375. 377.
 385 f. 520 f.
 Medizinalgesetz 375
 Medizin-Studium 409
 Meginhard (Meinhard),
 Stifter v. Einsiedeln 192
 — Missionsbisch. 321
 Meißen 129
 Melfi, Konstitutionen
 419 f. 431
 — S. (1089) 269
 Melk 135
 Mendikanten-Streit 392 f.
 Mensa episcopalis 40
 Mercedarier 307 f. 412
 Mercedarierinnen 308
 Merseburg 129
 Meseritz 136
 Messe 213. 215
 — Markt 455 f.
 Messina 297. 474
 Meßliturgie 15. 16. 113
 Metalltechnik 112. 171.
 513
 Metaphysik 378. 394. 403
 Methodius 13 ff.
 Metropolen 37 f. 242
 Metz 27. 37. 47. 112
 — St. Symphorian, Kl.
 151. 156
 — Schule 111. 113
 — S. (859) 64
 Michael, hl. 264
 — v. Flügel, Ritterord.
 304
 — III., K. 13
 — VII. 290
 — Caerularius 229
 Miesco I., H. v. Polen
 130. 133
 — II., Kg. 130
 Miliz Christi (III. Ord.
 d. Dominik.) 360, vgl.
 Christus-Miliz
 Milo, M. v. St. Amand 68.
 85
 Mindowe, Kg. 322 f. 519
 Mineralogie 391
 Miniaturmalerei 111
 Ministerialen 259
 Minnedichtung 309 ff. 498
 Minnedienst 309 ff. 325
 Minoriten 343 s. Fran-
 ziskaner
 Miramar 367
 Mirandola 472
 Mischpoesie 164
 Missionen 9 ff. 128. 350 ff.
 353. 366 ff. 523
 Mlada v. Böhmen 132
 Modena 341. 376
 Modus 164 f.
 Moengall, Ire 88
 Mohammed-en-Nasir 351
 Moissac 206
 Monarchie 395
 Mondbergglaube 60
 Mongolen 323 f. 368 ff.
 Monreale 512
 Monstranzen 514 f.
 Mont Blandain 197. 211.
 281
 Monte Cassino 54. 79.
 104 f. 191. 385. 392
 Monte Gargano 264
 Monte Subasio 341
 Montesa, Ritterorden v.
 308
 Montier-en-Der. 203
 Montpellier 283. 376. 448.
 460 f.
 Montrond 268
 Mont-St.-Michel 185. 471
 Montwimer 434
 Moosburg 14
 Mortuarium 477
 Mosaikmalerei 512
 Moskau 324
 Mota 458
 Mouzon 269
 Moyeroutier 229
 Mozaraber 195 f.
 München 450
 Münchenwiler 59
 Münster i. W. 484
 Münzprivilegien 166
 Muhammedaner 366 ff.
 394, s. Araber, Mauren,
 Sarazenen, Seldschuken
 Murcia 366. 407
 Musik 86. 97
 Muspilli 93 f.
 Mystik 486 ff.
 N.
 Nabor, hl. 65
 Nadelwerke 513
 Nantes 472
 Narbonne 64. 219
 — S. (1054) 268
 Narrenfest 147
 Nationen (Universitäts-)
 378 f.

Naturalwirtschaft 5. 49.
421
Naturrechtslehre 396
Naturwissenschaft 98,
101. 383. 390 f. 402. 406
Naumburg 129. 507
Navarra 195 f.
Navas de Tolosa 303. 351
Neapel 116. 376. 392. 394
Necrologien 200
Neitra 16
Nepi 277
Nervenlehre 401
Nestorianer 323. 368 f.
Neu-Platonismus 103.
387. 399
Nibelungenlied 279. 498
Nicaea 289. 291
Nicomachus 100
Niederaltaich 159
Nikephorus, Patriarch 104
Niketas, B. v. Kpl. 354
Nikolaus, hl. 496
— I., P. 11. 26 ff. 48 ff.
57. 83. 105. 419. 433
— II. 138. 222 f. 226.
229. 233. 246
— III. 405. 474
— v. Amiens 385
— Damascenus 391
— v. Verdun 514
Nikosia 506
Nilus, hl. 191
Nithard 75
Nivelles 483
Nolasker 307
Nominalismus 249 f.
Nonnenschulen 143 ff.
375
Norbert v. Xanten 333
Normandie 8. 178. 185.
201. 204. 213 ff. 256
Normannen 7. 11. 42.
117. 141
Notker, B. v. Lüttich
127. 153 f.
— Labeo (Teutonicus)
147 f.
— d. Stammler 88 ff. 145
Notre Dame du Puy 471
Novara 160
Nowgorod 455
Noyon 448. 505

O.

Oblaten 82. 201
Oda, G. Liudolfs 72
Odense, Bistum 140

Odilo, A. v. Cluni 184 ff.
192. 204. 219 ff. 268
Odo v. Chateauroux 365
— v. Cluni 175. 180.
182 ff. 201 f. 224
— Gf. v. Paris 7. 115. 179
Odorich v. Pordenone 370
Ösel 321
Ofen 513
Olaf Haraldsson, Kg. 140
— Schoßkönig 140
— Tryggvason 140
— B. v. Roeskilde 481
Olbert, A. in Lüttich 157
Oldenburg, Bistum 129.
139 f. 319
Omajjaden 193 f. 278
Oña 196
Optat v. Mileve 427
Optik 401
Orbais 82
Ordoño, B. v. Salamanca
302
Origenes 95. 426
Orlando Bandinelli 411
Orléans 253. 335. 376.
428. 448
Orosius 209
Ortlieber 440
Orvieto 393
Osma 355 f.
Osmanen 371
Osnabrück 10. 96
Osterspiele 281 f.
Ostmark 135
Oswald, EB. v. York 197.
202. 211
Otfrid v. Weissenburg 93 f.
Otgar, B. v. Eichstätt 13
Otloh, M. v. St. Em-
meram 150. 248
Otranto 297
Otrich v. Magdeburg 161
Otto I., K. 9. 119 f. 121.
129. 134. 140. 142. 144.
160. 175 f. 194. 210
— II. 123. 130. 133. 140.
144. 161. 164. 170. 176
— III. 123. 127. 130 f.
138. 142 f. 159. 161 f.
170. 191
— IV. 286
— B. v. Bamberg 319
— B. v. Freising 329. 405
— B. v. Minden 454
Ottokar II., Kg. v. Böh-
men 322
Ourique 304
Ovid 201. 497

Oxford 282. 368. 376. 380.
398 ff. 403 ff.

P.

Pacificus v. Verona 106
Padua 376. 503
Palästina 291. 294 ff. 366
Paleae 422
— Eiiciens 422
Palencia 355. 376
Palermo 512
Palladius 99
Pamiers 429
Pamplona 195. 472
Pannonien 14. 135
Papsttum 122. 443. 521
Papstwahl 122. 223
Paris 7. 21. 80. 248. 365 f.
368. 428. 440 f. 448. 474
— Hôtel-Dieu 463. 472
— Notre-Dame 376 f.
463. 505 f. 511. 515
— Ste Chapelle 505. 507
— Ste Geneviève 156.
247. 376 f.
— St. Jacques de Haut-
pas 471
— St. Victor 247. 305.
376 f. 384
— S. (829) 68. 85. (846)
70. (1210) 388
— Universität 376 ff.
387 ff. 393 f. 412. 499.
— Quinze vingts. 473
Parodien 444
Parzival 295. 311
Paschalis I., P. 10. 29
— II. 241. 330
Paschasius Radbertus 21.
83
Passagens 338
Passau 12. 15. 135
— Anonymus v. P. 442 f.
Pata; a 225 ff. 232. 243.
333
Paternus, A. v. S. Juan
196
Patriciuswürde 124. 126.
131. 233
Patronatsrecht 244
Paucapalea 422
Paul I., P. 65
— V. 235
— v. Bernried 252
— v. Neapel 61. 144
Paulicianer 335
Pavia 7. 79. 124. 160. 172.
175. 184. 214. 256. 379

— S. (850) 22. 47
 Payerne s. Peterlingen
 Peire Cardinal, Troubadour 315
 Peking 370
 Pelagius, Legat 351
 Pereum 191
 Persien 369 ff.
 Peter II., Kg. v. Aragon. 285. 322. 430
 — Kg. v. Ungarn 136
 — B. v. Saragossa 481
 — v. Assisi 341
 — Bartholomäus 53
 — Cantor 428. 437
 — Damiani 126. 187. 226 ff. 234. 248 ff.
 — d. Eremit 289 ff.
 — Lombardus 384. 390
 — Nolascus 307 f.
 — v. Poitiers 384
 — de Rossiac 474
 — de Vineis 361
 — v. Wisby 486
 — s. Pier ff.
 Peterlingen 184. 205
 Peterspfennig 215. 237
 Perugia 336. 364
 Petschenegen 138. 290
 Pfarreien 41
 Pfarrer 42 ff. 48. 213
 Pfarrschulen 373 f.
 Pfarrzehnten 41
 Pfeiler 169. 500 f.
 Pflanzenkultur 99
 Pflugscharenprobe 53
 Pfründenhäuser 464 ff.
 Philipp I., Kg. v. Frankr. 238 f. 242. 251. 417
 — II. 417. 503
 — 288. 521
 — v. Schwaben, Kg. 286
 — v. Novare 492
 Philippopel 335
 Philologie 85. 401 406 f.
 Philosophie 102 f. 377 ff. 394. 403 ff.
 Photius 26. 83
 Phrygium 31. 240
 Physik 378
 Physiologus 101. 163. 209
 Piacenza 54. 376
 — S. (1076) 235. 290
 Pier Orseolo I., Doge 191
 Pierre de Bruis 354
 — de Castelnau 430
 Pietro Bernadone 340
 — s. Peter
 Pilatusjünger 14

Pilger 453. 471 s. Wallfahrten
 Pilgrim, B. v. Passau 135
 Pippin, Kg. v. Aquitanien 18. 50
 Pirmin, B. 45. 58
 Pisa 255. 297. 304 f. 445 f. 453. 471 f.
 — S. (1135) 295
 Pisano, Niccolo 508
 Pitanzen 465
 Pitres S. (862) 179
 Plato 386 f. 394. 403. s. Neuplatonismus
 Plegmund, EB. v. Canterbury 209
 Plinius 101
 Poeta Saxo 86
 Polen 124. 130 f. 138. 238. 322 ff.
 Politik 378
 Polo, Maffeo 369
 — Marco 370 f.
 — Nicolo 369 f.
 Pomesanien 322
 Pommern 141. 318 f.
 Pont-St.-Esprit 454
 Poppo, B. v. Schleswig 140
 — A. v. Stablo 192 f. 220
 Portiunkula 340
 Portugal 304. 323
 Posen 130 f.
 Potestas directa 236. 325. 396
 Prädestination 82 f. 102
 Prämonstratenser 319 f. 333. 358. 483
 Prämonstratenserinnen 483
 Prag 16. 133. 376. 460
 Precaria 20. 198
 Predigerbrüder s. Dominikaner.
 Predigt 338 f. 347. 362. 491. 495
 Prémontré 333
 Preußen 134. 138. 141. 318. 322 f.
 Priesterbildung 43
 Priesterehe 158. 218. 220. 223 ff.
 Priscian 87. 95. 97. 374
 Priscillian 427
 Proclus 386. 406
 Procurator (Universitäts-) 378 f.
 Prostituierte 473 ff.
 Prouille 355. 360

Provence 116 f. 178. 309 ff. 314 f. 354.
 Provins 455
 Prudentius, B. v. Troyes 76. 80
 — Dichter 68. 163
 Prüm 42. 84. 148
 Psalter 96 f. 112 f. 145
 Pseudoisidor 25. 34. 38. 41. 157
 Psychologie 404
 Purchard, M. v. Reichenau 148
 Pyrenäen 117

Q.

Quadrivium 96
 Quästoren (Ablaß-) 481 f.
 Quedlinburg 143 f. 513
 Querschiff 107 f. 500
 Quierzy 64. 117.
 — S. (849) 82
 Quimper 218

R.

Rachelspiele 283
 Radbert s. Paschasius
 Radegunde, hl. 73
 Radulf v. Diceto 497
 Rahewin 405
 Raimbald, EB. v. Arles 268
 Raimund EB. v. Toledo 386
 — F. v. Antiochien 311
 — Berengar, Gf. v. Barcelona 270
 — Roger, Gf. v. Foix 429
 — Gf. v. Limoges 180
 — v. St. Gilles 264. 290
 — V. v. Toulouse 354. 429
 — VI. v. T. 430
 — Lull s. Lull.
 — Martini 406
 — v. Peñaforte 307. 366. 412
 — du Puy 296
 Ramsey 202
 Rastislaw 13
 Ratbod, EB. v. Trier 42
 Rathäuser 456
 Rather, B. v. Verona 151 ff. 173. 494
 Ratpert, M. 145
 Ratram, M. v. Corbie 93
 Ratzeburg 320

- Raubritter 419
 Ravenna 79. 105. 112. 136.
 141. 161 f. 190. 379. 480
 — S. Apollinare 190
 Realismus 249. 404
 Rechentafel 163
 Recht, deutsches 418. 425
 f. 433. 446
 Recht, römisches 327. 408
 ff. 418. 424 ff. 433. 446.
 521 f.
 Rechtsstudium 336. 377.
 379 ff. 408 ff.
 Redemptionen 71. 478
 Redigost 139
 Regalien 44. 218. 241 f.
 330. 449
 Regensburg 13. 15 f. 93.
 132. 133. 389 f.
 — Miniaturen 170
 — St. Emmeram 93. 132.
 150
 Reggio-Emilia 376.
 Regimbold v. Köln 154
 Reginald, Dominikaner
 365
 Regino v. Prüm 26. 42. 51.
 71. 157
 Reichenau 78. 87. 108.
 148 f. 160. 170
 — St. Georg 170
 — Verbrüderungsbuch
 200
 Reichsapfel 189
 Reichsklöster 23. 192 f.
 Reichthum 423 f.
 Reimgedicht 93
 Reims 25. 29. 36. 85. 111
 f. 116. 161 f. 203. 218.
 244. 248f. 428. 505.
 507 f. 511.
 — S. (991 S. Basolus)
 176. (1049) 222. 229.
 420. (1119) 244. (1131)
 409
 Reinald, EB. v. Köln 382.
 514
 Reinbern, B. v. Kolberg
 318
 Reinlichkeit 187
 Rektor (Universitäts-)
 378 ff.
 Reliquien 65 ff. 159. 482.
 518
 — Schreine 514 ff. s.
 Translationen
 Remigius, Lehrer 85. 201
 Renaissance 6. 95. 339 f.
 505. 508
 Rennes 117
 Rethra 139
 Reuerinnen 474 f.
 Rhetorik 97
 Rhodus 299. 301
 Ribe 11
 Richard Löwenherz 312.
 454
 — I. H. d. Normandie
 185. 214
 — II. 185. 214
 — F. v. Capua 223. 237
 — Kellawe, B. v. Dur-
 ham 455
 — A. v. St. Vannes 220.
 245. 268
 — v. St. Victor 384 f.
 Richardis, G. Karls d.
 Dicken 117
 Richer, M. v. St. Remi
 203
 Richeza, Kg. v. Polen 131
 Ricoldo da Monte di
 Croce 369
 Riga 321. 333
 Rimbart, EB. v. Ham-
 burg 11. 23
 Rinderpest 59
 Ripen 129. 140
 Ritter 258 ff. 496 ff.
 Ritterorden, geistl. 291 ff.
 Ritterschlag 272
 Ritualien 55. 468 f.
 Robert II., Kg. v. Frankr.
 124. 185. 202 f. 220.
 253. 428
 — I. H. d. Normandie
 185
 — Guiscard 223. 237.
 265
 — EB. v. Rouen 214
 — Grobeteste 399 ff.
 — v. Mehun, B. v. Puy
 445
 — A. v. Molesme 292
 — v. Arbrissel 334
 — le Bougre 434
 — de Sorbonne 380
 Robertiner 183
 Rocamadour 471
 Rodez 454
 Rodrigo Diaz v. Bivar
 278
 Rodulf Glaber 202. 204
 Rodung 414
 Roger I. v. Sizilien 265.
 304
 — II. 304. 375. 512
 — Bacon 400 ff. 409 f. 424
 Roger M. v. Helmers-
 hausen 514
 Rolandslied 274 ff. 312.
 341. 497
 Rolandus (Alexander III)
 411
 Römisches Reich 76
 Rom 8. 33. 35. 105 f. 112.
 137. 141. 173 ff. 417
 — S. (826) 43. (863) 28.
 (1049) 222. 225. (1050)
 225. 253. (1059) 223. 229.
 (1075) 234. (1076) 235.
 (1123) 271. 423. (1139)
 271. 409. 420. (1179)
 244. 271. 355. 373. 420.
 422. 429. (1215) 57. 286.
 356. 419. 430. 445.
 — Diakonien 458
 — Engelsburg 176. 235
 — Lateran 33. 247
 — S. Bonifazio e Alessio
 134. 136. 191
 — S. Clemente 512
 — S. Maria sopra Miner-
 va 503
 — — in Trastevere 512
 — S. Paolo 175. 182. 512
 — S. Peter 137
 — S. Sabina 171
 — S. Sisto 360. 475
 — S. Spiritus in Sassia
 462
 — Trajanssäule 171
 — Universität 368. 376.
 394
 Romagna 348
 Rosmainmôtier 182. 205
 Romanus, Kardinallegat
 480
 Romuald, hl. 138. 190 f.
 Roscellin v. Compiègne
 249 f.
 Rosenkranz 363
 Rossano 191
 Roswitha v. Gandersheim
 142 ff. 194. 281
 Rothari, Kg. 63
 Rotkäppchen 154
 Rouen 140. 214. 448
 Rubruk s. Wilhelm v.
 Ruysbroek
 Rudolf I. Kg. v. Burgund
 7. 182
 — III. 124. 186
 — v. Habsburg, Kg. 510
 — v. Schwaben, Gegen-
 kg. 235. 237 f.
 — EB. v. Bourges 40

Rudolf v. Hildesheim 474
 — v. Lüttich 154
 Rügelieder 314
 Ruggisberg 186. 193
 Rufec 180
 Rufinus (Kanonist) 422
 Ruodlieb 149
 Ruotger v. Köln 142. 151
 Rupertsberg 482
 Russen, Rußland 129.
 131. 238. 324. 369
 Rusticciano v. Pisa 370

S.

St. Armand 68. 85
 St. Avold 65
 St.-Benoît-sur-Loire s.
 Fleury.
 St. Bernhard, Großer 8.
 247. 294. 297. 455
 — kleiner 294
 St. Bertin 447
 St. Blasien 190
 St. Briec 117
 St. Denis 29. 37. 111. 184
 f. 502. 505. 511
 St. Didier de la Mothe 459
 St. Evre 163
 St. Felix de Caraman 354.
 429
 St. Gallen 79. 88. 90. 110.
 111. 113. 160. 192 f.
 — Bauplan 108 ff.
 — Schule 145 ff.
 St. Germain 185. 515
 St. Gilles 297. 456. 471
 St. Gotthard, Hospiz 455
 St. Juan de la Peña 196
 St. Jürghenhäuser 496
 St. Loyo 302
 St. Maur-des-Fosses.
 184
 St. Michael de Cusan 190 f.
 — in Vallaluca 191
 St. Michael-Kapellen 110
 St. Michel (Laon) 445
 St. Mihiel-sur-Meuse 50.
 78
 St. Odilien 510
 St. Omer 447
 St. Ouen 185
 St. Pedro de Cardeña 278
 St. Pierre de la Couture
 444
 St. Riquier 78. 107. 110.
 449
 St. Romain 275
 St. Saturnin du Port 454

St. Ulrichzell 193
 St. Vannes 186

Sachsen 12. 139
 Säckingen 117
 Säkularisation 20. 23
 Sânti-Luzern 469
 Sakramentarien 111
 Saladin 299
 Salamanca 368. 376
 Salbung 30. 31. 121
 Salerno 234. 264. 375.
 385. 483
 Salimbene 452. 491
 Salomo III., B. v. Kon-
 stanz 89 f. 145 ff.
 Salve Regina 149
 Salzburg 12. 15. 135
 Samenung 465. 484
 Samland 322
 Sancho I. d. Gr. 196
 — II., Kg. v. Cast. u. L.
 278
 Santiago de Compostela
 186. 227. 263. 303. 456.
 471
 — Ritterorden 302. 455.
 471
 Saragossa 70. 196. 263 f.
 278. 481
 Sarazenen 8. 105. 117.
 174. 294. 304. 353. 368.
 416
 Sardinien 238. 304
 Satiren 444
 Saule 231
 Sbitigniew H. v. Böhmen
 I. 16. 132. II. 138
 Schaffhausen 251
 Schemata artium 514
 Schlachtruf 72
 Schlesien 128. 320. 324
 Schleswig 11. 129 140
 Scholae 458
 Scholastica, hl. 182
 Scholasticus 155. 374. 376
 f. 382
 Scholastik 250. 382. 398.
 403. 420. 500
 Schotten s. Iren
 Schottland 217
 Schulen 77 ff. 155 ff. 201.
 373 ff.
 Schulfest 146 f.
 Schwänke 164
 Schwartzau 470
 Schweden 10. 11. 138
 Schweiz 8. 484
 Schwelgerei 68

Schwerin 320
 Schwertbrüder 321
 Schwertleite 271 ff.
 Schwurbruderschaften
 418
 Scotisten 405
 Scotus (Duns) 403 ff.
 Scottus Eriugena s. Jo-
 hannes E.
 Sebastian Brant 485
 Sedulius Scottus 50. 79
 Seedorf, Kt. Uri 300
 Seelbäder 478
 Seelgerät 476 ff.
 Seeräuberrecht 422
 Seez 117
 Segnungen s. Benedikti-
 onen.
 Seidenindustrie 512
 Selbstmord 68
 Seldschuken 289 ff.
 Seligenstadt S. (1023) 157
 Semgallen 321
 Sendgerichte 51 f. 157. 427
 Senlac 215
 Sens 218
 — S. (1141) 383
 Sentenzen, Sententiarier
 384 f.
 Septimer 455
 Sequenzen 88 f.
 Sergius II., P. 30. 72
 Severus, B. v. Ravenna
 66
 Sevilla 286. 302 f.
 Sic et non 251. 383
 Siebenbürgen 317. 324
 Siegburg 190. 193
 Siegfried, B. v. Hildes-
 heim 481
 — EB. v. Mainz 289
 Siena 458. 472
 Sigebert v. Gembloux 252
 Sigena 300
 Siger v. Brabant 389
 Silvester II. P. 123. 131.
 136. 138. 156. 161 f.
 177. 289
 — III. 125. 229
 Simon Magus 228
 Simon v. Montfort 400
 Simonie 190. 203. 213 ff.
 220. 228 ff.
 Simplon 455
 Sirventesen 314
 Sizilien 8. 265. 304. 386.
 431 f. 512
 Sklavenhandel 216. 305
 ff. 416 f.

- Sklaverei 70. 306. 413 ff.
 443
 Skulptur 206. 507 ff.
 Slawen 11. 12. 14. 129 f.
 135. 324
 Smaragdus, A. v. St. Mi-
 hiel 50. 78
 Societas peregrinantium
 369
 Soest 450. 511
 Soissons 83. 249. 428. 505
 — S. (1092) 250 (1121)
 383
 Solidarität 424 f.
 Solothurn 142
 Sondersiechen 469
 Sophie, A. v. Quedlin-
 burg 144
 Sorbonne 380
 Soror 458
 Spanien 45. 193 ff. 263 f.
 270. 274 ff. 301. 308 f.
 323. 351. 386. 434. 523
 Speier 220. 224. 291. 475
 — Dombau 257. 510
 Spekulation 422
 Spekulative Wissenschaft
 383
 Spielleute 164
 Spitäl 216. 457 ff.
 Spitalbrüder 458 ff.
 Spitalgenossenschaften
 459 ff.
 Spitzbogen 501 f. 505.
 Spoleto 116. 340 f. 467
 Sprichwörter 150. 154.
 Staatskirche 114
 Staatslehre 395
 Staatsrecht 249
 Stabat mater 363 f.
 Stabreim 93
 Städte 103. 167. 173. 198.
 225. 243 f. 445 ff. 520
 — Bündnisse 419. 451
 — Herren 447 ff.
 — Privilegien 447 ff.
 — Rechte 450
 — Schulen 374. 376
 — Spitäler 463 ff.
 Stallfütterung 98
 Standespflichten 494 f.
 Stationierer 481
 Stauffer 326 f. 329 ff.
 Stedinger 444
 Steinkirchen 254
 Steinmetzen 504
 Stephan II., P. 29 f. 37
 — IV. 29
 — V. 57
 — IX. 222. 226 f.
 — I., Kg. v. Ungarn 124.
 135. 138 f. 238
 — Harding, A. 292
 — v. Pavia 160
 Sternträger 460 f.
 Stickereien 145
 Stiftsschulen 151 ff. 373ff.
 Stralsund 481
 Straßburg 91. 389. 455.
 474 f. 484. 506. 508 f.
 511. 515 f.
 — Eide 19. 75
 Strebepfeiler 501. 505
 Studia generalia 375 ff.
 Studienhäuser 480
 Stuhlweißenburg 513
 Suger, A. v. St. Denis
 499. 502
 Sultanyeh 369
 Sutri, S. (1046) 126
 Sven, Kg. 139 f. 212
 Swatopluk 13. 16
 Synoden 40. 128. 208.
 216. 325 f.
 Syrien 351
 syrische Muster 112

 T.
 Tagelied 310
 Taillefer 277
 Talavera 480
 Tamego 454
 Tarsus 310
 Tataren 323 f. 368 ff.
 Tatian 90
 Taubenbrüder 462 f.
 Taufkirchen 43. 51
 Tegernsee 149 f. 192
 Templer 295 ff. 304. 324.
 331 f.
 Temporalien 242
 Temudschin 323 f.
 Teppiche 512 f.
 Terenz 144
 Testamente 476 ff.
 Testierfreiheit 417 f. 477
 Teufel 58. 61. 209
 Teufelsbund 60. 158 f. 163
 Teupascio 294
 Thangmar v. Hildesheim
 151. 159
 Theodora 123. 175
 Theodosius I. 426
 Theodul-Gedicht 82
 Theodulf, EB. v. Orléans
 40. 45. 80
 Theologie 84. 101. 103.
 377 ff. 394 f. 404
 Theophanes 104
 Theophano K. 123. 127.
 143. 170
 Theophilus s. Schedula
 artium.
 Theophilus-Legende 61.
 144
 Theophylakt 175
 Théroutanne 244
 Thessalonich 13
 Theudbald, B. v. Langres
 66
 Theutberga Kg. 27. 28. 54
 Thiadrich, B. v. Minden
 11
 Thietmar, B. v. Merse-
 burg 159
 Thomas Becket, EB. v.
 Canterbury 384. 444
 — v. Aquin 250. 364. 366.
 384. 386. 388 ff. 392 ff.
 403 ff. 436. 489 f. 494
 — v. Celano 363 f.
 — v. Chantimpré 441 f.
 486
 — Murner 485
 — v. St. Victor 384
 Thorn 322
 Thüringen 300
 Tierpos 163
 Tiersegen 65
 Timo, Gf. 57
 Timur-i-Leng 371
 Tisserands 335
 Toennisherren 459
 Toledo 277 f. 386. 506
 — S. (400) 67
 Tongern 483
 Tonsur 465
 Torkel Knudson 321
 Tortur s. Folter
 Toskana 255
 Totenofficium 200
 Toucy S. (860) 82
 Toul 203
 Toulouse 117. 354 ff. 358.
 369. 376. 429. 432. 505
 — (1229) 418
 — Universität 480
 Tournai 514
 Tours 79. 111. 182. 214.
 218. 227
 — S. (1163) 409. 429
 Translationen v. Reli-
 quien 65 ff.
 Trapezunt 370 f.
 Trebnitz 320
 Tréguier 117
 Treuga Dei 267 ff. 418

Trevrizent 295
 Tribur, S. (895) 71
 Trier 42. 111. 506
 — St. Martin 42
 — St. Maximin 129. 170.
 193
 — Zaubersprüche 94
 Triglaß 320
 Trinitätsdogma 249
 Trinitarier 305 f.
 Trinitarierinnen 308. 465
 Trivium 96
 Trojasage 497
 Tropen 113
 Trosly S. (909) 179. 219
 Trotula 483
 Troubadours 309 ff. 493.
 498. 503
 Troyes 448. 455
 — S. (878) 115. (1128)
 295. 331 f.
 Trunksucht 68
 Tudela 274
 Tumbeor Notre Dame
 316
 Tunis 287. 306. 366. 368.
 407
 Turholt 11
 Turmbauten 109. 205.
 257. 331. 500. 507
 Turniere 419
 Turolde 274
 Turpin EB. 275
 — B. v. Limoges 201
 Tusculaner 123. 125 f.
 145. 222
 Tutilo v. St. Gallen 113.
 281
 Tympanon 206
 Tzimisce K. 143

U.

Udine 370
 Übersetzungen 148
 Üxküll 321
 Ulm 473
 Ulrich, B. v. Augsburg
 127. 151
 — v. Zell 186. 193
 Unam sanctam (Bulle)
 384
 Unfreie 46. 48. 51. 414 ff.
 450
 Ungarn 8. 16. 124. 133 ff.
 136. 138. 324
 Ungkan 323 f.
 Unitoren 369
 Universalien 160. 249. 404
 Universitäten 375 ff.

Unsittlichkeit 67. 69. 441.
 493
 Upsala 506
 Urban II., P. 205. 241.
 264. 270. 290. 334. 459.
 479
 — IV. 364
 Urgel 219. 429
 Utrecht 156. 506
 — Psalter 112
 Uzès 64. 73

V.

Vaganten 382. 522
 Valcavado 100
 Valence 56
 Valencia 278. 286. 303.
 307 f. 473
 Valentinian I., K. 426
 Vallombrosaner 245
 Valvassoren 225
 Varro 99
 Vasallen 22. 259 ff.
 Vecheide 481
 Veit, hl. s. Vitus
 Venedig 191. 256. 291.
 305. 323. 371. 417. 455.
 471. 512
 Ver, S. (844) 21
 Vercelli 376
 — S. (1051) 253
 Verdun 11. 19
 Verdun-sur-le Doubs 266
 Vergil 148. 201
 Verona 106 f. 151 ff. 429
 Vianden 306
 Vicelin 319
 Vicenza 376. 444
 Victimae paschali 142
 Vienne 56
 — S. (1112) 241. (1311)
 368. 420. 485
 Viktor II., P. 126. 222
 Viktoriner 384
 Vincenz v. Beauvais 406.
 491
 Visionen 67
 Visitationsreisen 42 f. 51
 Visitatoren, Kloster- 292.
 359
 Viterbo 394. 430
 Vitus, hl. 132
 Vivian, Gf. 111
 Völkerbund 123. 236.
 240 f. 325 f.
 Vogt 119
 Voltaire 307
 Volto santo 240. 452
 Vulgatatext 401

W.

Wace v. Bayeux 311
 Wagrierland 320
 Wahlstatt 296. 324
 Wahrsagerin 67
 Waik s. Stephan I.
 Waisenkind 472 f.
 Wala, A. v. Corbie 10. 21.
 83
 Walafrid Strabo 67. 87.
 99
 Walcher, M. i. Lüttich 155
 Waldenser 337 ff. 353 ff.
 428 ff. 442
 Waldes 337 f.
 Waldo, B. v. Freising 89
 Waldrada 27. 54
 Waldschwestern 484
 Wales 217
 Wallfahrten 263. 289
 Walter, EB. v. Orléans 43
 — Gray, EB. v. York 454
 — Chatillon 382
 — Map 382. 385
 — v. St. Victor 384
 — v. d. Vogelweide 314 f.
 423 f. 498
 Waltharius 147
 Wanderprediger 245.
 333 ff.
 Wandmalerei 169 f. 511
 Warnung 313
 Wasserprobe 53. 56
 Wazo, B. v. Lüttich 127.
 154. 156. 221. 253. 428
 Wechselburg 507
 Weihenstephan 57
 Weihnachtsspiele 282 f.
 Weihwasser 65
 Weinbau 198
 Weißfrauen 474 f.
 Weißspanier 306
 Welehrad 13
 Weltgerichtsbild 170
 Wenden 128. 129 f. 318 ff.
 Wenrich v. Trier 247
 Wenzel, H. v. Böhmen
 16. 132
 — I., Kg. 460
 Werden an der Ruhr 86.
 110
 Wergeld 71
 Wesel 484
 Wettermacher 58. 59
 Wetti, Mönch 67
 Wibert, EB. v. Ravenna,
 Gegenpapst 235
 Wiching, B. v. Neitra 16

- Wiclif 522
 Wido v. Tuscien 175
 Wien 306. 376. 450
 Wilfred v. Cerdagne, EB.
 v. Narbonne 219
 Wilgrad, Grammatiker
 174
 Wilhelm d. Eroberer, Kg.
 197. 215 ff. 237 ff. 265.
 269. 473
 — II., Kg. v. Sizilien 512
 — EB. v. Tyrus 405
 — v. Auvergne, B. v.
 Paris 387
 — v. Modena, Legat
 321 f.
 — I. d. Fr., H. v. Aquit-
 tan. 181 f.
 — V. 143. 185. 196
 — VIII. 310
 — Gf. v. Bordeaux 180
 — Gf. v. Poitou 310
 — A. v. St. Bénigne 185.
 190. 201 f. 204. 213. 245
 — A. v. Hirschau 193.
 245. 257
 — v. St. Amour 362. 392f.
 — v. Moerbeke 406
 — v. Ruysbroek 368
 — v. Toulouse 73
 Willenslehre 404 f.
 William Wickwane, EB.
 v. York 454
- Willich 145
 Willigis, EB. v. Mainz 127
 Winchester 140. 210. 455f.
 — S. (966) 197
 Wipo, Hofkaplan 142
 Wisby 455
 Witenagemôt 208
 Witigowo, A. v. Reichen-
 au 148
 Wöchnerinnen 217
 Wohltätigkeit 187
 Wolfgang, B. v. Regensb.
 17. 133. 150. 192
 Wolfhelm, A. v. Brau-
 weiler 249
 Wolfher, B. v. Minden 11
 Wolfhere v. Hildesheim
 159
 Wolfram v. Eschenbach
 295. 311. 497
 Wollindustrie 293
 Worms 18. 291. 474
 — Konkordat (1122) 242.
 251
 — Reichst. (829) 77
 — S. (868) 54. (1076) 235
 Wratislaw I., H. v. Böh-
 men 16. 132
 — II. 138
 Würfelkapitell 169
 Würzburg 160. 444
- Wulstan, B. v. Worcester
 416
 Wunderglaube 67
- X.
- Xantener Annalen 98
 Xenodochien 458
 Ximena 278
- Y.
- York, S. (1195) 472
 Yutz 21
- Z.
- Zähringer 450
 Zaitun 370
 Zallaka 264. 278. 303
 Zauberei 58. ff. 435
 Zaubersprüche 65. 94
 Zehnte 43. 46 f. 444
 Zeitz 129
 Zellenemail 171
 Zepter 242
 Ziffern 162
 Zinsbauern 198
 Zinstitel 421
 Zinsverbot 420 ff.
 Zips 324
 Zoologie 99. 391. 402
 Zünfte 451 ff.
 Zürich 117. 511
 Zweikampf 28. 52. 55 f.
 419 f.

CATHOLIC THEOLOGICAL UNION

BR293: S42

C001 V002

KIRCHE UND KULTUR IM MITTELALTER PADERB



3 0311 00013 8813

WITHDRAWN

47486

BR

253

47486

.S42

Schnürer, Gustav

v.2 AUTHOR KIRCHE UND KULTUR IM
MITTELALTER

TITLE

274.17

26,086

S363C

v.2

